MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80735-1

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*
GENTILE, GIOVANNI

*TITLE:*
GIORDANO BRUNO E IL PENSIERO . . .

*PLACE:*
FIRENZ

*DATE:*
[1920]

Master Negative #

92-80735-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

195B83
DG

Gentile, Giovanni, 1875-1944.
... Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento. Firenz, Vallecchi, [1920.]
293 p. 19½ cm. (Il pensiero moderno, a cura di G. Codignola, III .).

At head of title: Giovanni Gentile.

31372

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 9-17-92 INITIALS MM
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

**Association for Information and Image Management**
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

195 B 83 DG

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. Codignola

III

GIOVANNI GENTILE

# GIORDANO BRUNO

E

# IL PENSIERO DEL RINASCIMENTO

92

GIOVANNI GENTILE

# GIORDANO BRUNO
## E IL PENSIERO DEL RINASCIMENTO

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

PROPRIETÀ LETTERARIA

195B83
DG

Firenze, 1920 - Stabil. Tipog. A. Vallecchi, Via Ricasoli, 8.

ALLA MEMORIA
DE' MIEI POVERI FRATELLI
GAETANO E ROSINA
MIEI COMPAGNI D'AMORE E DI SOGNI
NELLA FANCIULLEZZA
ENTRAMBI CADUTI
SULLA SOGLIA DELLA VITA

22-27012

# PREFAZIONE

Pubblicando nel 1907 per la prima volta la Conferenza che è a capo di questo volume, vi premisi la seguente avvertenza, che era stata pure l'esordio del mio discorso:

Questo scritto non vuol essere nè una biografia, nè un'esposizione del pensiero di Giordano Bruno; ma solo un saggio intorno al significato di lui nella storia della cultura: e quindi una illustrazione delle ragioni peculiari della sua condanna e della sua morte mercè lo studio delle sue idee intorno al rapporto della filosofia con la religione, e del suo atteggiamento verso la Riforma e verso l' Inquisizione.

Per giustificare la speciale determinazione dell'argomento e la forma dello scritto, dirò che questo nacque per una conferenza, tenuta in Palermo il 20 marzo di quest'anno, per invito della Sezione locale della Federazione nazionale degli Insegnanti medi. La quale volle in questo modo riparare all'omissione (non di certo approvabile, quale che ne sia stato il motivo) onde, sette anni fa, la gloriosa ricorrenza centenaria del rogo di Bruno parve opportuno non fosse in alcun modo ricordata nelle nostre scuole; dove pure ogni anno, a giorno fisso, tutti i maestri, da un capo all'altro d' Italia, sono invitati a interrompere il corso delle lezioni per commemorazioni improvvise, prive spesso d'ogni valore didattico ed educativo, di eroi grandi e piccoli della nostra storia civile e letteraria. E a me parve ottimo segno dei tempi, — da non lasciar passare senza richiamarvi sopra l'attenzione del paese, — che

gl' insegnanti dei nostri ginnasi e licei si ricordassero essi del Bruno, come di nome che appartenga a loro, cioè alla scuola italiana, focolare della cultura nazionale. E non del Bruno ora da un paio di decennii noto alle moltitudini come vittima dell' intolleranza religiosa e segnacolo in vessillo di rivendicazioni anticlericali; ma del Bruno, che essi appresero a conoscere nella storia: il grande filosofo e martire della nostra Rinascenza.

Tra tanto schiamazzo, pro e contro Bruno, fatto nello scorso febbraio da tutti i politicastri rossi e neri d' Italia; i quali avranno forse tutte le loro buone ragioni di schiamazzare, ma non ne hanno certo nessuna di non dover risparmiare la pace dello sventurato scrittore nè pur a tre secoli dalla sua morte; è veramente titolo d'onore pei professori di Palermo questa loro idea di stringersi a difesa intorno alla memoria del filosofo, segno

D' inestinguibil odio
E d' indomato amor;

di restituire al Bruno la sua dignità storica di filosofo e martire della filosofia; di sottrarre il suo nome alla mischia profanatrice dei partiti politici, che l'esaltano e lo combattono, esaltando o combattendo i loro fini e le loro passioni, a cui il Bruno fu ed è estraneo; di risollevarlo per gli spiriti colti in quell'aer sereno, a cui si elevò con la vigoria del suo pensiero, della sua stessa poetica fantasia e con l' ideale virilità del suo grande animo: in quell'aer sereno, dove tutte le passioni tacciono, i fini pratici e i contrasti, da essi generati, sono superati, e sopravvive solo quello spirito di eterna verità, a cui tutti i partiti umani, perchè umani, s' inchinano.

Alla Conferenza qui ristampata con poche aggiunte e modificazioni (poichè gli studi più recenti non hanno scosso menomamente la mia tesi) seguiva nel 1907 un'Appendice, che insieme con altri scritterelli bruniani verrà ora compresa in altro mio volume di *Ricerche sulla filosofia del Rinascimento* che seguirà prossimamente a questo, e gli servirà quasi di complemento. Alla vecchia conferenza ho preferito piut-



tosto unire vari miei studi posteriori (qui o riveduti o ampliati), riguardanti taluni dei problemi fondamentali che si agitarono dallo stesso Bruno e dagli altri pensatori del nostro Rinascimento, e che, studiati così, tutti insieme, riverberano una viva luce sul pensiero del Bruno e di tutta quell'età di cui egli è il martire.

G. G.

# I.

# GIORDANO BRUNO
# NELLA STORIA DELLA CULTURA

Dal volumetto: *G. B. nella storia della cultura*, Palermo, Sandron, 1907.

I

Giordano Bruno non fu uomo pratico, nè anche per propagare le sue idee. Non ebbe il pensiero agli uomini che gli si agitavano attorno; e tra i riformati potè parere riformato, cattolico tra i cattolici: «academico di nulla academia», come egli seppe definirsi, «detto il fastidito»: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis.* Sentì profondamente la propria solitudine, come tutti i grandi spiriti contemplativi; e però fu realmente estraneo a tutte le chiese (benchè non potesse non giudicare il contenuto speculativo dei loro dommi) per ciò che anche le chiese hanno di mondano, pratico, storico, come organismi di volontà, rette da una disciplina, ordinate alla propagazione di certi dommi, sollecite del trionfo sociale di certi principii. Il Bruno ebbe altre preoccupazioni, altri amori. Il suo spirito mirava più alto, a un segno che è fuori di tutti gli umani consorzi; e sdegnò quindi anche la gloria, che altri attende dalle moltitudini: «Perchè il numero de' stolti e perversi è incomparabilmente più grande che de' sapienti e giusti, aviene che, se voglio remirare alla gloria, o altri frutti che parturisce la moltitudine de voci, tanto manca ch' io debba sperar lieto successo del mio studio e lavoro, che più tosto ho da aspettar materia de discontentezza, e da stimar molto meglio il silenzio ch' il parlare. Ma,

se fo conto de l'occhio de l'eterna veritade, a cui le cose son tanto più preciose ed illustri, quanto talvolta non solo son da più pochi conosciute, cercate e possedute ; ma, e oltre, tenute a vile, biasimate, perseguitate, accade ch' io tanto più mi forze a fendere il corso de l' impetuoso torrente, quanto gli veggio maggior vigore aggionto dal turbido, profondo e clivoso varco » [1]).

Altrove, accennando alla guerra, che le sue dottrine logiche e cosmologiche incontravano in Inghilterra, dove egli dimorò dal 1583 all'85 : « Se volete intendere », dice, « onde sia questo, vi dico che la caggione è l'universitade che mi dispiace, il volgo ch' odio, la moltitudine che non mi contenta, una che m' innamora : quella, per cui son libero in suggezione, contento in pena, ricco ne la necessitade, e vivo ne la morte. Indi accade che non ritrao, come lasso, il piede da l'arduo camino.... Parlando e scrivendo, non disputo per amor de la vittoria per se stessa... ; ma per amor della vera sapienza e studio della vera contemplazione m'affatico, mi crucio, mi tormento » [2]).

Il suo vero amore è l'amore dell'eterno e del divino, l'*amor Dei intellectualis*, onde precorse quel grande mistico della filosofia intellettualistica, che fu nel secolo successivo Benedetto Spinoza. Nuovo misticismo, che male fa raccostare il nostro filosofo ai neoplatonici, benchè sia innegabile, anzi notevolissimo, l' influsso della loro filosofia su quella del Bruno. La conoscenza del divino propugnata dal Bruno non è estasi, o unione immediata, benchè abbia per suo termine appunto l'unione, onde lo spirito, egli dice, « doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto » [3]) ; ma è un processo razionale, un discorso dell' intelletto,

[1]) *Lo Spaccio della bestia trionfante*, in *Opere italiane*, ed. Gentile, Bari, Laterza, 1907-8, II, 4.
[2]) *De l' infinito, universo e mondi*, in *Opere italiane*, I, 262.
[3]) *Eroici furori*, in *Opere italiane*, II, 333.



una vera e propria filosofia. Egli bada bene a distinguere l'eroico furore, o processo sopramondano dello spirito — « certa divina astrazione, per cui dovegnono alcuni megliori in fatto che uomini ordinari » — in due specie ben diverse : una, per cui « altri, per esserno fatti stanza de dei o spiriti divini, dicono e operano cose mirabili, senza che di quelle essi o altri intendano la raggione ; e tali per l'ordinario sono promossi a questo da l'esser stati prima indisciplinati e ignoranti ; nelli quali, come voti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s' intrude il senso e spirito divino ». I profeti, insomma, gl' ispirati, gl' invasati da Dio, i mistici veri e propri, che si annichilano in Dio con l' impeto dell'amore. L'altra specie è quella, per cui i filosofi si sollevano razionalmente alla cognizione del divino : onde, « altri, avvezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato un spirito lucido e intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale, suscitato da l'amor della divinitate, della giustizia, della veritade, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell' intenzione acuiscono gli sensi ; e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale, con cui veggono più che ordinariamente. E questi non vegnono al fine a parlar e operar come vasi e istrumenti, ma come principali artefici ed efficienti ». Tra i primi, che sono, come ho detto, i veri e propri mistici, passivi verso la divinità che albergano, e i secondi, che realizzano in sè lo spirito divino, non occorre dire per chi parteggi l'autore della *Cabala del cavallo pegaseo* e dell'*Asino cillenico*, satire amare della santa ignoranza : « Gli primi son degni come l'asino, che porta li sacramenti ; gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità, e quella s'admira, adopra e obedisce. Negli secondi si considera e vede l'eccellenza della propria umanitade ».

L'eroico furore di Bruno non è, dunque, come egli stesso ci dice, un « oblio, ma una memoria ». Anche lui,

in vero, dirà enfaticamente nell' *Oratio valedictoria*, letta all'Università di Wittenberg l'8 marzo 1588, che vedere Minerva *est caecum fieri, per hanc sapere est stultum esse* [1]. Ma tale cecità e stoltezza è la cecità e stoltezza a cui tutti i filosofi devono andare incontro volenterosi, se aspirano sinceramente alla filosofia: è la cecità e stoltezza per la realtà e i valori empirici, che non possono essere la stessa realtà e gli stessi valori della filosofia. Pure, con questa cecità e stoltezza è troppo evidente che il filosofo non può più operar nel mondo della realtà e dei valori empirici, a cui egli si è sottratto. Il suo mondo è, in un certo senso, fuori di questo, in cui gli uomini ordinariamente agiscono. In altri termini, il filosofo non può avere, se è filosofo, interessi pratici, cioè i comuni interessi pratici. Questo fu il pensiero vivo di Bruno.

## II.

Soltanto tenendo presente questo concetto della sopramondanità della filosofia, si può intendere l'atteggiamento del Bruno verso la Riforma e verso la Chiesa romana: atteggiamento, in cui si concentrano i risultati del suo filosofare e si configura tutta la sua grandezza storica.

Nei dialoghi *De l' infinito, universo e mondi*, dopo aver dimostrato la necessità dell'effetto infinito dell' infinita potenza di Dio, e negata quindi la possibilità dell'arbitrio del volere, perchè «quale è l'atto, tale è

[1]) Vedi *Opera latine conscripta* (ed. nazionale), I, 1, 7.



la volontà, tale è la potenza», soggiunge: «Tutta volta lodo, che alcuni degni teologi non admettano questi sillogismi; perchè, providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli e ignoranti con questa necessità vegnono a non posser concipere come possa star la elezione e dignità e meriti di giusticia; onde, confidati o disperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi». E ancora: «Quel che è vero, è pernicioso alla civile conversazione, e contrario al fine delle leggi; non per esser vero, ma per esser male inteso, tanto per quei che malignamente il trattano, quanto per quei che non son capaci de intenderlo, senza iattura di costumi».

La verità della filosofia, insomma, è solo per la fiosofia. La verità della vita pratica, e della stessa religione, in quanto istituto sociale e chiesa institutrice dei popoli, può e talvolta, secondo il Bruno, deve essere una verità diametralmente opposta alla verità della filosofia. Bruno dunque, il fastidito, potete voi immaginarvelo montato sul proscenio d'un teatro per esporre la nolana filosofia ad un'accolta di sodalizi popolari? Certo, egli per suo gusto non sarebbe mai entrato in contrasto con i degni teologi, che insegnavano dottrine contrarie alle sue. E quelli, che oggi del nome di Bruno si servono per combattere essi i degni teologi del tempo nostro, e per combatterli non nel giudizio dei filosofi, — pei quali le dottrine di questi teologi appartengono a un passato lontano, che forse non occorre più criticare; — anzi nel giudizio degli onesti operai delle città e delle campagne, Bruno li avrebbe bollati, come nel *De l' infinito* bollò i luterani propagatori della dottrina *De servo arbitrio*, chiamandoli «corrottori di leggi, fede e religione», i quali, «volendo parer savi, hanno infettato tanti popoli, facendoli dovenir più barbari e scelerati, che non eran prima, dispreggiatori del ben fare, e assicuratissimi ad ogni

vizio e ribaldaria, per le conclusioni che tirano da simili premisse » [1]).

« Le vere proposizioni », protesta il Bruno, « non son proposte da noi al volgo, ma ai sapienti soli, che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi. Da questo principio depende, che gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà dei filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni; perchè gli uni e gli altri sanno, che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati, e la demonstrazione per gli contemplativi, che sanno governar sè e altri » [2]).

Faurire le religioni! Ecco un principio della filosofia bruniana, che non si dovrebbe dimenticare quando si fa appello al Bruno. Pel Bruno non c'è legge, non c'è Stato, senza religione. Quell'assurdità, che oggi si formula con la frase, vuota d'ogni senso speculativo, di « Stato ateo », per Bruno era appunto un'assurdità. Lo Stato dev'essere, per essere qualche cosa, una sostanza etica. Ora, questa sostanzialità, che è sempre divinità, perchè Dio è per l'appunto la realtà assoluta, la realtà che è principio di tutte le realtà, ossia il fondamento d'ogni sostanzialità: questa sostanzialità, dico, si potrà, concepire diversamente e oggi si deve concepire non come un di là rispetto alla umana volontà, ma come l'intima essenza della volontà stessa; ma negarla, è negare la realtà dello Stato, scalzare la legge, e distruggere quel valore che si vuol rivendicare. Bruno all'uomo vaso di Dio contrappone, come s'è veduto, l'uomo artefice ed efficiente di Dio, sacro per la sua stessa umanità. Questa negazione, non del divino, ma solo della trascendenza del divino, im-

[1]) *Opere italiane*, I, 293-4.
[2]) Op. cit., pag. 295.



porta, se mai, l'unità della legge e dello Stato con la religione, non la separazione, che oggi si proclama, e quindi l'eliminazione del divino dalla legge e dalla vita civile. E forse gli stessi propugnatori dell'ateismo dello Stato intendono negare piuttosto il Dio trascendente che ogni Dio. Ma, anche in tale supposto, il Bruno non può dirsi che sia con loro. Perchè siffatta immanenza basterà, pel Bruno, alla « demonstrazione de' contemplativi, che sanno governar sè ed altri », non alla « instituzione dei rozzi popoli, che denno essere governati ». Cioè: il concetto dell'immanenza come il concetto dell'identità della libertà divina con la sua necessità razionale, non è negazione di Dio soltanto per lo spirito veramente libero del filosofo, che non ha la legge fuori di sè, anzi è già la stessa legge (onde governa sè ed altri); ma negazione di Dio è per lo spirito incolto ancor lontano dalla libertà assoluta, e che ha perciò tuttavia la legge fuori di sè. A questo spirito, per cui la legge dev'essere legge positiva, per cui il diritto dev'essere diritto punitivo, per cui la legge, insomma, è ancora qualche cosa di diverso dal volere che le è subordinato, l'immanenza del divino non ha senso: la legge fatta dagli uomini non ha niente di divino; lo Stato, istituto umano e nient'altro che umano, apparisce realmente ateo.

Questo è il razionalismo bruniano: e se in questi termini sa di clericale, pongasi mente a quel che si diceva dianzi: il Bruno non si muove sullo stesso terreno, su cui si schierano gli uni contro gli altri i clericali e i cosiddetti liberi pensatori. Questi sono partiti pratici, ed egli è al di sopra di tutti i partiti, studioso dell'eterna verità. I partiti hanno una ragione storica contingente e Bruno, in quanto filosofo, è fuori della storia. E fuori della storia afferma questa verità, in cui clericali e liberi pensatori, se vogliono filosofare e seguire il pensiero del Nolano, devono certamente consentire: non c'è legge che non sia legge assoluta e che non sia quindi

religione ; ora, c'è una religione dei contemplativi, dei filosofi, che è la filosofia per cui l'uomo crea a sè il suo Dio ; e c'è una religione dei popoli, che è la religione propriamente detta, del Dio ignoto, che crea l'uomo, e la sua legge, e la sua buona volontà e, quindi la sua stessa conoscenza di Dio. Una legge senza nessuna di queste religioni non è legge : uno Stato fuori di tutte le religioni, non ha valore di Stato. Lo Stato del filosofo non è lo Stato del popolo ; e se lo Stato è lo Stato del popolo o, per le meno, ha da essere anche lo Stato del popolo, non può separarsi dalla religione del popolo, senza restare agli occhi di esso destituito d'ogni valore.

Certo, la storia, lo sviluppo graduale della pubblica cultura, elevando a poco a poco la coscienza popolare e il suo concetto del divino, genera via via il contrasto tra il contenuto sempre nuovo e la forma sempre vecchia delle pubbliche instituzioni. Quindi l'attrito de' partiti, e il progressivo, ma lento, lentissimo realizzarsi di quella umanità, di cui ci ha parlato il Bruno, che è per se stessa sacra. Quindi, diciamolo pure, il progresso dello spirito nei popoli civili verso la filosofia ; quindi la ferma, per quanto spesso oscura, certezza che l'avvenire non è de' teologi, ma de' filosofi, per dirla con i termini del Bruno ; non è dei clericali, come oggi si dice, sì dei difensori della laicità dello Stato. Ma questa certezza, nella scienza consapevole della natura dello spirito umano, non promette una vittoria, come si dice, catastrofica, per cui tutte le religioni positive cederanno per sempre il luogo al senso filosofico, intimamente religioso, della divinità dell'uomo ; ma una infinita evoluzione dello spirito religioso verso la filosofia ; come a dire, un infinito progresso nell'orientazione filosofica della vita pratica. Progresso, che, in quanto infinito, non avrà mai termine ; onde una qualche sorta di clericali ci sarà sempre, diversa dalle passate, ma viva, invincibile, insuperabile. Perchè, secondo il detto profondo del Leopardi,



nessun maggior segno d'esser poco savio e poco filosofo, che voler savia e filosofica tutta la vita. La filosofia è un momento ideale dello spirito, il definitivo ; e perciò non può esser mai una realtà empiricamente determinata, una condizione storica dello spirito in generale.

Questa variabilità storica delle forme religiose, con le quali il Bruno sostiene che gl'institutori de' popoli, o, come oggi si direbbe, le classi dirigenti devono fare i conti, è da lui accennata già quando parla di religioni, e non di religione.

Ma, nello *Spaccio della besta trionfante*, della religione di Cristo, raffigurato in Chirone, vi dirà : « Perchè l'altare, il fano, l'oratorio è necessariissimo, e questo sarrebe vano senza l'administrante ; però qua viva, qua rimagna, qua persevere eterno, se non dispone altrimente il Fato » [1]). Vale a dire : il valore del cristianesimo non consiste propriamente nell'essere quella speciale religione che è, ma nell'essere una religione. E come il cristianesimo, tutte le religioni, in quanto adorazione del divino, hanno pel Bruno un assoluto valore, a prescindere dalle loro determinazioni particolari. Onde, della religione naturalistica degli Egizi nello stesso *Spaccio*, dice che « que' ceremoni non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie degli Dei » ; perchè, « sì come la divinità discende in certo modo per quanto che si comunica alla natura, così alla divinità s'ascende per la natura, cossì per la vita rilucente nelle cose naturali si monta alla vita che soprasiede a quelle ». « Conoscevano que' savi Dio essere nelle cose ; e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi suggetti e per diverse forme fisiche, con certi ordini venir a far partecipi di sè » [2]).

---

[1]) *Opere ital.*, II, 209.
[2]) *Opere ital.*, II, 175-176.

religione; ora, c'è una religione dei contemplativi, dei filosofi, che è la filosofia per cui l'uomo crea a sè il suo Dio; e c'è una religione dei popoli, che è la religione propriamente detta, del Dio ignoto, che crea l'uomo, e la sua legge, e la sua buona volontà e, quindi la sua stessa conoscenza di Dio. Una legge senza nessuna di queste religioni non è legge: uno Stato fuori di tutte le religioni, non ha valore di Stato. Lo Stato del filosofo non è lo Stato del popolo; e se lo Stato è lo Stato del popolo o, per le meno, ha da essere anche lo Stato del popolo, non può separarsi dalla religione del popolo, senza restare agli occhi di esso destituito d'ogni valore.

Certo, la storia, lo sviluppo graduale della pubblica cultura, elevando a poco a poco la coscienza popolare e il suo concetto del divino, genera via via il contrasto tra il contenuto sempre nuovo e la forma sempre vecchia delle pubbliche instituzioni. Quindi l'attrito de' partiti, e il progressivo, ma lento, lentissimo realizzarsi di quella u m a n i t à, di cui ci ha parlato il Bruno, che è per se stessa sacra. Quindi, diciamolo pure, il progresso dello spirito nei popoli civili verso la filosofia; quindi la ferma, per quanto spesso oscura, certezza che l'avvenire non è de' teologi, ma de' filosofi, per dirla con i termini del Bruno; non è dei clericali, come oggi si dice, sì dei difensori della laicità dello Stato. Ma questa certezza, nella scienza consapevole della natura dello spirito umano, non promette una vittoria, come si dice, catastrofica, per cui tutte le religioni positive cederanno per sempre il luogo al senso filosofico, intimamente religioso, della divinità dell'uomo; ma una infinita evoluzione dello spirito religioso verso la filosofia; come a dire, un infinito progresso nell'orientazione filosofica della vita pratica. Progresso, che, in quanto infinito, non avrà mai termine; onde una qualche sorta di clericali ci sarà sempre, diversa dalle passate, ma viva, invincibile, insuperabile. Perchè, secondo il detto profondo del Leopardi,



nessun maggior segno d'esser poco savio e poco filosofo, che voler savia e filosofica tutta la vita. La filosofia è un momento ideale dello spirito, il definitivo; e perciò non può esser mai una realtà empiricamente determinata, una condizione storica dello spirito in generale.

Questa variabilità storica delle forme religiose, con le quali il Bruno sostiene che gl'institutori de' popoli, o, come oggi si direbbe, le classi dirigenti devono fare i conti, è da lui accennata già quando parla di religioni, e non di religione.

Ma, nello *Spaccio della bestia trionfante*, della religione di Cristo, raffigurato in Chirone, vi dirà: « Perchè l'altare, il fano, l'oratorio è necessarissimo, e questo sarrebe vano senza l'administrante; però qua viva, qua rimagna, qua persevere eterno, se non dispone altrimente il Fato » [1]. Vale a dire: il valore del cristianesimo non consiste propriamente nell'essere quella speciale religione che è, ma nell'essere una religione. E come il cristianesimo, tutte le religioni, in quanto adorazione del divino, hanno pel Bruno un assoluto valore, a prescindere dalle loro determinazioni particolari. Onde, della religione naturalistica degli Egizi nello stesso *Spaccio*, dice che « que' ceremoni non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie degli Dei »; perchè, « sì come la divinità discende in certo modo per quanto che si comunica alla natura, così alla divinità s'ascende per la natura, cossì per la vita rilucente nelle cose naturali si monta alla vita che soprasiede a quelle ». « Conoscevano que' savi Dio essere nelle cose; e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi suggetti e per diverse forme fisiche, con certi ordini venir a far partecipi di sè » [2].

---

[1]) *Opere ital.*, II, 209.
[2]) *Opere ital.*, II, 175-176.

E del politeismo greco interpetrato, come per altro il cristianesimo stesso, evemeristicamente, ammonisce, che non si deve badare ai nomi posticci della divinità; giacchè, in realtà, i Greci «non adoravano Giove come lui fusse la divinità, ma adoravano la divinità come fusse in Giove. Di maniera che di questo e quell'uomo non viene celebrato altro che il nome e representazion della dività, che con la natività di quelli era venuto a comunicarsi agli uomini, e con la morte loro s'intendeva aver compito il corso de l'opra sua, o ritornata in cielo». Le forme diverse della religione hanno un valore contingente e storico; e questa vicissitudine delle forme non pregiudica l'essenza della loro divina sostanza. «Cossì li numi eterni (senza ponere inconveniente alcuno contra quel che è vero della sustanza divina) hanno nomi temporali altri e altri, in altri tempi e altre nazioni: come possete vedere per manifeste istorie che Paulo Tarsense fu nomato Mercurio, e Barnaba Galileo fu nomato Giove; non perchè fussero creduti essere que' medesimi dei, ma perchè stimavano, che quella virtù divina, che si trovò in Mercurio e Giove in altri tempi, all'ora presente si trovasse in questi, per l'eloquenza e persuasione ch'era nell'uno e per gli utili effetti che procedevano da l'altro».

«Ecco, dunque», conchiude Bruno, «come mai furono adorati crocodilli, galli, cipolle e rape, ma gli Dei, e la divinità in crocodilli, galli e altri; la quale, in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi, successivamente, e insieme insieme, si trovò, si trova e si trovarà in diversi suggetti, quantunque siano mortali» [1]).

---

[1]) *Opere ital.*, II, 177.

A chiarimento delle allusioni ai culti egizi, che ricorrono in q. l. basti ricordare i seguenti versi di Giovenale:

Quis nescit, Volusi Bithynice, qualia demens
Aegyptos portenta colat? crocodilon adorat



## III.

Data questa convinzione, che il Bruno aveva, dell'equivalenza pratica, e però contingente, di tutte le religioni, qual meraviglia che egli, giunto nella Ginevra di Calvino nel 1579, dopo esser stato costretto ad uscire dalla religione domenicana per effetto dei primi processi attiratigli dalla sua indifferenza verso gli amminicoli del culto cattolico; avendo quivi appreso dagl'italiani, che vi erano rifugiati, che «non poteva star lì longo tempo, se non *si* risolveva de accettar la religione di essa ci+tà» [1]): qual meraviglia, che egli per un momento abbia creduto di potere abbracciare il calvinismo? Non sappiamo se nel 1579 il suo giudizio sui dommi della Protesta si fosse formato (quello che abbiamo accennato, appartiene al 1588): ma se, come è probabile, il Bruno giudicava sfavorevolmente fin d'allora i due principii della Riforma tra loro strettamente connessi, della negazione del libero arbitrio e dell'assoluta giustificazione per la fede; certo è che in Ginevra,

---

pars haec, illa pavet saturam serpentibus ibin,
effigies sacri nitet aurea cercopitheci,
dimidio magicae resonant ubi Memnone chordae
atque vetus Thebe centum iacet opruta portis.
Illic aeluros, hic piscem fluminis, illic
oppida tota canem venerantur, nemo Dianam;
porrum et caepe nefas violare et frangere morsu;
o sanctas gentes quibus haec nascuntur in hortis
numina....

*Satira* XV, 1-11; cfr. Prudent. *Perist.*, 10, 253-265. Pel coccodrillo, Cic. *Tusc.* V, 68; Herod. II, 69 1; per le cipolle cfr. anche Minucio Felice, *Octav.* 28.

[1]) Documenti veneti in Berti, *Vita di G. Bruno*, 2ª edizione, pag. 394.

dove sola religione era quella di Calvino, la coscienza di Bruno doveva preferire il calvinismo all'assenza di ogni religione. Non già, s'intende, per motivi schiettamente religiosi, ma per quei motivi che soli paion degni al Bruno, come s'è veduto, di valere a difesa d'ogni religione, in quanto istituto sociale: i motivi pratici.

Per Bruno, come pel Campanella [1]), la religione di un paese è, insomma, come la costituzione politica e la legge positiva di un popolo: le quali si possono criticare in astratto, ma devono essere osservate in concreto, come dotate di valore assoluto. E le controversie religiose, suscitate dai Riformatori, «questi grammatici — come li chiama sprezzantemente il Bruno — che in tempi nostri grassano per l'Europa», sono dal Bruno condannate massime per le discordie, le guerre, i danni sociali che venivano a produrre.

«Veda (il Giudizio)», dice Giove nello *Spaccio*, «se apportano altri frutti che di togliere le conversazioni, dissipar le concordie, dissolvere l'unioni, far ribellar gli figli da' padri, gli servi da' padroni, gli sudditi da'

[1]) «Tra' popoli la inimicizia si mantiene per la diversità di religione separante gli animi» dice il Campanella: sicchè «quante fiate i Principi daran libertà di osservare qualsivoglia sorta di religione, subito diventano tante opinioni, quante sono teste di uomini; onde nascono discordie e gare, alle quali i principi nè sempre, nè bene possono rimediare, perchè restano sempre i cuori discordanti, donde le guerre de' corpi e le liti de' beni nascono». E, «se Ginevra, Sassonia con Inghilterra han questa setta tenuta, han però escluse l'altre per star unite dentro, e ciascuno di questi dominii ha la sua a suo modo; e le loro osservanze non dalla setta, ma dalla politica dependono». *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, in FIORENTINO, *La rif. relig. giudicata dal Campanella* in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, pag. 402 e 404. Vedi pure G. S. FELICI, *Le orig. e le cause della Riforma secondo T. C., nei* «Rend. della R. Acc. Lincei» (classe sc. mor.), vol. VI, 1897. Una pessima edizione di questo *Dialogo* e dell'*Apologia di Galileo* del C. è stata fatta da D. CIAMPOLI (Lanciano, Carabba, 1911).



superiori, mettere scisma tra popoli e popoli..., fratelli e fratelli.... E in conclusione..., portano, ovunque entrano, il coltello della divisione e il fuoco della dispersione, togliendo il figlio al padre, il prossimo al prossimo, l'inquilino a la patria e facendo altri divorzi orrendi e contra ogni natura e legge» [1]).

Sciolta da Lutero l'unità degli animi cementata dall'unità delle credenze religiose, i nostri filosofi vedevano prevalere certe tendenze individualistiche, che sono le forze dissolvitrici degli organismi sociali. E il Campanella, fiero avversario della Riforma, notava piacevolmente che «ciascuno pare farsi grande, quando una nuova opinione trova: intanto che ci fu un Polacco, che voleva credere ad una religione a cui nessun altro credesse; e quando vedeva, che alcun altro riscontrassesi con lui, si lagnava grandemente: onde non la comunicava, acciò non avesse compagnia nella credenza, come che Cristo per lui solo fosse morto» [2]).

L'interesse pratico sta, dunque, al di sopra dell'interesse religioso, e propriamente speculativo, siccome noi l'intenderemmo, delle singole confessioni religiose: e per quell'interesse pratico a Ginevra il Bruno onestamente non avrebbe potuto non abbracciare il calvinismo.

E così niuna meraviglia, se nel citato discorso d'addio recitato nel 1588 a Wittemberga, dove la nuova religione era nata: in quell'Università tutta piena delle memorie di Lutero, che in essa, insegnando, aveva intrapresa la critica della tradizione pelagiana della scolastica: in quella Università, che lui ramingo, venuto da Parigi per Magonza e Marburgo, accolse ospitale e sottrasse alle ingiurie della povertà, appunto pel favore

[1]) *Spaccio*, in *Opere ital.* II, 87. Cfr. la dedica all'imp. Rodolfo II degli *Articuli centum et sexaginta adv. mathematicos atque philosophos*, in *Opera*, I, III, 4.

[2]) *Dialogo* cit., in FIORENTINO, pag. 405-6.

dei luterani, che allora vi prevalevano, e gli permisero pubblici corsi di filosofia, senza chiedergli conto della sua religione (*neque.... in vestrae relligionis dogmate probatum vel interrogatum*) [1]; niuna meraviglia che, sdebitandosi dopo due anni di studi tranquilli potuti proseguire mercè quei luterani e rivolti a compiere forse talune delle opere maggiori cui egli intendeva raccomandare il suo nome, onorato pubblicamente come mai era stato in ragione della sua alta intelligenza e della sua vasta dottrina; sciogliesse un inno alla gloria maggiore di Wittemberga, al «Nuovo Alcide, sorto su coteste rive dell'Elba, a trascinar fuori dall'Orco tenebroso alla luce del sole il nuovo Cerbero insignito di triplice tiara, e costringerlo a vomitare l'aconito, trionfando delle porte adamantine dell'inferno. di quella città chiusa da triplice muro, e per nove giri stretta dall'onda stigia che vi scorre per entro» [2]. Quest'elo-

[1]) Vedi la prefazione al *De Lampade combinatoria Lulliana*, in *Opera latine conscripta*, II, II, 231.

[2]) *Opera*, I, I, 20-21: «Cum fortis ille armatus clavibus et ense, fraudibus et vi, astubus et violentia, hypocrisi et ferocitate, vulpis et leo, vicarius tyranni infernalis, superstitioso cultu et ignorantia plus quam brutali, sub titulu divinae sapientiae et simplicitatis Deo gratae, inficeret universum; et voracissimae bestiae non esset qui auderet adversari et obsistere contra, pro disponendo indigno et perditissimo saeculo ad meliorem et feliciorem formam atque statum, quae reliqua Europae et mundi pars protulisse potuit illum Alcidem, tanto ipso Hercule praestantiorem, quanto faciliore negocio et instrumento maiora perfecit? An non enim etiam perfecisse dicam eum, qui tam strenue atque frugaliter negocium tam egregium est adorsus? Si quippe maius et longe perniciosius monstrum omnibus, quae tot ante seculi extitere, peremptum vides,

de clava noli quaerere, penna fuit.

Unde ille? Unde? Ex Germania, ex ripis istius Albis, ex ubertate fontis istius. Hic triplici illa thiara insignem tricipitem illum Cerberum ex tenebroso eductum Orco vidistis



gio di Lutero, puramente rettorico e privo d'ogni allusione al contenuto particolare della sua Riforma, che altro può essere se non l'espressione del vivo senso di gratitudine e di ammirazione, che l'animo del Bruno doveva naturalmente provare verso questi seguaci generosi di lui, dai quali per la prima volta, dacchè, cacciato d'Italia, era andato peregrinando per ogni parte d'Europa in cerca di pace al suo amore e al suo culto della filosofia, era stato reso liberale omaggio al suo spirito di universale amore umano [1], al suo titolo di professione filosofica; a questo titolo, onde, nella prefazione d'un libro dedicato proprio al rettore e al senato accademico dell'Università di Wittenberg — «io voglio», diceva Bruno, «più che di qualsiasi altro godere e vantarmi, *tamquam minime schismatico et divortioso, minimeque temporibus, locis occasionibusque subiecto*?» In quella Atene tedesca egli con ammirazione aveva

vos, et ille solem. Hic Stigius ille canis coactus est aconitum evomere. Hic vester et vestras Hercules de adamantinis inferni portis, de civitate illa triplici circumdata muro, et quam novies Styx interfusa coercet, triumphavit. Vidisti, Luthere, lucem, vidisti lucem, considerasti, excitantem divinum spiritum audisti, praecipienti illi oboedisti, horrendo principibus atque regibus inimico inermi occurristi, verbo oppugnasti, repugnasti, obstitisti, restitisti, vicisti, et hostis superbissimi spolia atque trophaeum ad superos evexisti».

[1]) «Vos me suscepistis.... hominem.... neque in vestrae relligionis dogmate probatum vel interrogatum, sed tantum quod non hostili, sed tranquillo generalique philanthropia praeditum spiritum, philosophicaeque professionis titulum quo tamquam minime schismatico et divortioso, minimeque temporibus, locis occasionibusque subiecto, maxime gaudere gloriaque volo prae me tuli et ostendi» (pref. al *De Lampade combinatoria*, in *Opera* II, II, 230-31). È da notare questa *philantropia*, propria degli spiriti che sono al di là di tutte le forme religiose, in contrapposto alla misantropia dei promotori della Riforma, generatori di scismi: «*suggestione misanthropon spirituum ministerioque Erynnium infernalium*»: *Opera*, I, III, 4.

visto per la prima volta, non una scuola privata, e quasi un conventicolo riservato, ma una università vera. Perchè, se anche lì, spinto, — egli confessa, — secondo il costume della sua indole, da amore troppo acceso delle proprie idee, il Bruno aveva proclamata nelle sue pubbliche lezioni dottrine, che spiantavano la filosofia non solo da quei professori approvata, ma da più secoli e quasi per tutto ricevuta; quei professori, tutt'altro che amici per loro istituto di dottrine siffatte, non arricciarono il naso, non acuirono le zanne; nè contro di lui si enfiaron le gote, nè strepitarono i pulpiti, come già a Tolone, a Parigi, ad Oxford [1]; non divampò il furore scolastico. « Illibata », dice il Bruno a quei professori con nuova parola gloriosa: « illibata voi custodiste la libertà filosofica, nè macchiaste il candore della vostra ospitalità » [2].

Al Lutero maestro di questa università vera, in cui la religione tollerava la filosofia, riconoscendole il diritto che le è proprio della libertà, a questo Lutero il Bruno rende qui un elogio meritato secondo la sua coscienza di pensatore. La quale al di sopra di tutte le religioni colloca la religione, come intuizione e adorazione del divino; e al di sopra del rapporto mistico dell'uomo con Dio, proprio della religione, riconosce un altro misticismo, onde l'uomo a Dio si eleva per gradi intellettuali e razionale discorso, mercè il furore della filosofia [3].

---

[1]) Circa il suo insegnamento ad Oxford, vedi la mia nota in *Opere italiane*, I, 97.

[2]) *Opera*, II, II, 232-3.

[3]) « Bene potevano », notò il Felici, a proposito di questo elogio di Lutero che ricorre all'*Oratio valedictoria*, « i nostri pensatori del Rinascimento ammirare in Lutero l'eroe dell'emancipazione del pensiero e della coscienza religiosa dal giogo papale, il flagello della corruzione d'una chiesa che, forse giusto nel tempo che seguì la Riforma, doveva, massime cui la rimirasse cogli occhi del cruccio, più che mai dare imagine



Nè anche questo elogio contrasta con i giudizi che della Riforma egli aveva recati nei dialoghi *De l'infinito* e dello *Spaccio*.

## IV.

Se si tien conto delle idee del Bruno sul valore delle religioni positive, nè anche si può pensare che le sue dichiarazioni e la sua sottomissione di Venezia al S. Uffizio, detraggano nulla alla eroica fermezza del martire di otto anni appresso. La genuflessione di Bruno del 30 luglio 1592 è la genuflessione, non del filosofo, ma del povero Filippo Bruno, il quale già spontaneamente aveva pensato che per lui; — non aveva che 44 anni, e doveva sentirsi nel vigor maggiore della sua intelligenza e nel bisogno più stretto di fermarsi una volta; possibilmente sotto il benigno cielo, dov'era nato in quella « regione gradita dal cielo, e posta insieme talvolta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice dell'altre generazioni, e sempre da noi ed altri stata stimata maestra, nutrice e madre di tutte le

---

delle stalle d'Augia reclamanti un Ercole che le spazzasse; ma potevano anche arrestarsi a questo puro lato negativo dell'opera sua » (*Marcello Palingenio Stellato a proposito delle asserite sue relazioni con la Riforma*, in *Riv. ital. di filos.*, 1897, I, 362). L'osservazione è ingegnosa, ma storicamente non mi sembra esatta. È vero che il Bruno ammira, fino a un certo punto, il lato negativo della riforma luterana; ma il significato del passo dell'*Oratio valedictoria*, se si considera nel contesto non può essere se non quello molto speciale e personale che io ci vedo. Tanto meno poi cotesta osservazione corrisponde alla mente di altri nostri pensatori del Rinascimento; e nè anche in particolare, a quello che di Lutero dice il Palingenio sulla fine del lib. X dello *Zodiacus vitae*.

virtudi, discipline, umanitadi, modestie e cortesie » [1]) ; — che per lui il meglio era cercare d'ottenere l'assoluzione de' suoi eccessi passati, e «la grazia di poter vivere in abito clericale fuori della religione » [2]).

Se n'era aperto col Padre reggente fra Domenico da Nocera ; il quale, interrogato dal S. Uffizio, depose appunto d'aver incontrato il Bruno quando da pochissimi giorni era giunto a Venezia, ossia sette o otto mesi prima del processo : e questi avergli detto, «che teneva pensiero risoluto quetarsi : e dar opera a comporre un libro, che teneva in mente, e quello poi, con mezzi importanti di favore accompagnato, appresentarlo a sua Beatitudine ; e da quella octiner grazia.... e vedere al fine di posserse ristare in Roma ; e ivi darse all'esercizio licterale, e mostrare la sua virtù, e di accapare forsi alcuna lectura» [3]). E terminato infatti quel libro *Delle sette arti liberali*, la fretta d'andarlo a stampare a Francoforte, fu, com' è noto, il motivo che spinse quel tristo uomo di messer Zuane Mocenigo, figlio del chiarissimo messer Marco Antonio, a denunziare il maestro all' Inquisizione, per precipitarlo nel baratro che lo doveva inghiottire. E il libro, preparato proprio con questo animo, che gli impetrasse il perdono papale e la riammissione nel clero secolare (non nell'ordine suo «acciò ritornando tra' Regulari, nella mia Provincia, non mi fosse rinfacciato che io fosse stato apostata, e così disprezzato da tutti [4]) ») era stato, con altri suoi manoscritti — che il S. Uffizio nega tuttavia al diritto degli studiosi — consegnato all' Inquisitore di Venezia.

Sicchè, anche a non tener conto della sua dichiara-

[1]) *Opere italiane*, I, 152.
[2]) Docc. veneti, in Berti, pag. 396
[3]) Docc. cit., in Berti, pagg. 397-8.
[4]) Vedi Docc. cit., in Berti, pag. 227.



zione di pratiche fatte, già vari anni prima, in Francia, certamente i passi del Bruno per tornare in grembo alla Chiesa cattolica erano cominciati parecchi mesi prima che egli si trovasse in cospetto del Sacro Tribunale veneto ; e la sua genuflessione bisogna dire l'avesse deliberata quando era ancor lontano pur dal sospetto del processo ; e che da un pezzo ei fosse disposto, come poi fece, « a domandare umilmente perdono al Signore Dio e alle Signorie illustrissime » rappresentanti di lui, « de tutti li errori commessi » [1]). L'aveva, quella genuflessione, deliberata e moralmente fatta suo senza pressure di minacce, senza imminenza di pene : l'aveva nell'animo già mentre insegnava tuttavia all'indegno Mocenigo che «non v'era (nel mondo) se non ignoranza e niuna religione, che fosse buona ; che la cattolica gli piaceva più delle altre, ma che questa ancora aveva bisogno di gran regole, e che non stava bene così » [2]) ; e lasciava diffondere anche a Venezia, come già altrove, che egli non avesse alcuna religione [3]).

Quella genuflessione, adunque, non fu una debolezza, come è pur sembrata a tanti ammiratori del carattere di quest' uomo, che per le sue idee diede animosamente la vita, quando ciò divenne necessario. A Venezia l'ora del martirio non era sonata, secondo pensava il nostro filosofo, per quello stesso motivo pel quale a Ginevra egli non aveva dovuto far forza alla propria coscienza per aderire al calvinismo. Vivere a Roma, com'egli desiderava ; avervi una cattedra, e negli ultimi anni della sua vita travagliatissima potervi attender tranquillo alla sistemazione definitiva di quel pensiero filosofico, che tumultuosamente gli era pullulato nella mente nel breve periodo di un decennio (1582-1592), al

[1]) Docc. veneti, in Berti, pag. 428.
[2]) *O. c.*, pag. 382.
[3]) Vedi le deposizioni del Ciotto e del Bertano, in Berti, pagg. 387 e 388.

quale tutte appartengono le sue opere a noi giunte, formanti ben dieci grossi volumi, era forse possibile senza rientrare in quella Chiesa per la cui persecuzione egli era andato ramingo per ogni parte di Europa in cerca di pace a'suoi studi? E rientrare in quella Chiesa gli era forse consentito senza dichiarare che egli ne accettava i dommi? E accettare i dommi della Chiesa imperante nel paese in cui si vuol vivere, non era per la sua filosofia obbligo morale strettissimo? E quand'anche questi dommi fossero in contraddizione con le sue dottrine filosofiche, non aveva egli sostenuto, che nel terreno religioso (che per lui è il terreno sociale, pratico) i dommi dovevano prevalere sulle dottrine?

Noi potremo avere una filosofia diversa da quella del Bruno; ma non potremo pretendere che egli tenesse fede a una filosofia che non era la sua. Nei lunghi costituti del 2 e 3 giugno egli non muta un ette alle sue dottrine filosofiche, mentre dichiara di non essersi mai occupato di proposito di teologia per avere sempre atteso alla sua professione di filosofo; e riconosce l'eterodossia di alcune delle sue dottrine insostenibili dal punto di vista del cattolico. Anche al S. Uffizio, adunque, egli dice apertamente, che la filosofia sua, a giudicarla con l'animo della fede, diverge dai dommi cristiani; e se di fronte al S. Uffizio non difende contro i dommi la sua filosofia, egli è che il S. Uffizio, a Venezia, non esorbitò dalla sua speciale autorità; ed esso non era un'università filosofica e neppur teologica, bensì un tribunale religioso, un istituto pratico.

— Il Bruno, dicono, s'infinge e mentisce accettando come verità ciò che è errore per la sua coscienza filosofica. — Ai pedanti, che così sdottoreggiano su questa grande tragedia del pensiero umano, probabilmente non è accaduto mai di riflettere su nessuno dei grandi eroismi della storia della civiltà. Bruno, che s'inchina al cattolicesimo, come legge morale e civile del suo paese, — del paese, in cui lo stesso amore della sua



filosofia lo richiamava, — è forse diverso da Socrate, che, potendo sottrarsi al potere delle leggi che condannavano in lui la filosofia, anch'essa contrastante alla religione dello Stato, e alla vigilia della morte fuggire dal carcere, preferisce restare e subire la condanna ingiusta, pel rispetto da lui praticamente dovuto alle leggi, quali che fossero, fondamento e garanzia del viver civile? O forse che Socrate, inchinandosi reverente alle leggi, e quindi a quella religione di Atene, che pur da filosofo aveva inteso a trasformare, s'infinge e mentisce anche lui? O abbandona egli forse quella filosofia, che è stata la sua vita, e che anche sul lettuccio di morte, mentre il veleno gli serpeggerà pel sangue e gli verrà raffreddando le membra, resterà a consolargli l'ultima ora con la promessa del premio oltremondano nei ragionamenti sereni prodotti cogli scolari più fidi? O non è piuttosto quella stessa filosofia, superiore a quelle leggi e a quella religione, che pure inculca al cittadino ateniese il rispetto pratico delle leggi e della religione d'Atene? Non era la stessa filosofia di Bruno, che negava teoricamente tutte le religioni particolari, ma affermava nell'interesse pratico il valore assoluto di tutte le confessioni, e condannava gli scismi e le guerre civili, nate da divergenze dommatiche; non era essa, che obbligava il filosofo ad accettare in tutto il suo contenuto la religione del paese? Anzi che smentire la sua coscienza filosofica, il contegno del Bruno a Venezia è la più coerente manifestazione pratica di essa.

A competere in materia dommatica con gl'inquisitori, a lui, per esser logico, doveva parere d'imbrancarsi egli stesso tra quei «stolti del mondo», come li chiama sarcasticamente nella *Cabala*, «ch'han formata la religione, gli ceremoni, la legge la fede, la regola di vita; gli maggiori asini del mondo.... che, per grazia del cielo, riformano la temerata e corrotta fede, medicano le ferite de l'impiagata religione, e togliendo gli

abusi de le superstizioni, risaldano le scissure de la sua veste ; giamai solleciti circa le cause secrete de le cose » ; nè « perdonano a dissipazioni qualunque de regni dispersion de popoli, incendi, sangui, ruine ed esterminii » ; nè « curano che perisca il mondo tutto per essi loro ; purchè la povera anima sia salva, purchè si faccia l'edificio in cielo, purchè si ripona il tesoro in quella beata patria, niente curando della fama e comodità e gloria di questa frale e incerta vita, per quell'altra certissima ed eterna » [1]).

Questi gusti da riformatore non erano dell'indole, nè della filosofia di Bruno.

## V.

Ma si dirà : come si spiega allora la condanna romana ? Perchè a Roma egli non credette più di tenere lo stesso contegno che a Venezia, genuflettersi, e sottrarsi alla morte ? — Quando ci sarà dato di conoscere gli atti del processo romano, vi troveremo forse ben chiara la risposta a queste domande. Intanto, ben chiaro è, che a Venezia il processo non fu concluso, ma interrotto dalle pratiche del Pontefice, affinchè il Bruno fosse rinviato al S. Tribunale di Roma. Sentenza a Venezia non se n'ebbe ; e nulla pertanto ci prova che a quegl'inquisitori bastassero le dichiarazioni che il Bruno fece ad essi. Onde è lecito pensare col Tocco [2]), che a Roma il filosofo le ripetesse, presso a poco, nei medesimi ter-

[1]) *Opere italiane*, II, 228.
[2]) *G. Bruno*, conferenza, Firenze, Le Monnier, 1886. In questo scritto la questione bruniana fu messa per la prima volta storicamente nei suoi veri termini.



mini ; e che, se la condanna avvenne, fu perchè, dopo averci ben riflettuto, e avere studiati i suoi libri e i suoi costituti, la congregazione dei cardinali di Roma dovette pretendere da lui ritrattazioni, che andavano di là dal segno, fino al quale il Bruno aveva creduto di potersi spingere : ritrattazioni, cioè, che colpivano in pieno la sua filosofia.

E si badi che, quando nel febbraio 1599, come par probabile dai documenti a noi noti [1]), si cominciò a intimare al filosofo le otto proposizioni eretiche, che il Bellarmino e un Padre Commissario, aguzzando l'occhio inquisitoriale, avevano messe insieme dall'esame delle dichiarazioni processuali del Bruno e de' suoi libri [2]), il Nolano era da sei anni chiuso, lui così sdegnoso e impaziente e impetuoso, nel carcere romano di Torre di Nona.

Allora, nel 1595, anche il Campanella, l'altro dioscuro della filosofia della Rinascenza, fu in quella Torre ; e forse non pensava a sè solo cantando :

Come va al centro ogni cosa pesante
Dalla circonferenza, e come ancora
In bocca al mostro che poi la devora,
Donnola incorre timente e scherzante,
Così di gran scienza ognuno amante,
Che audace passa dalla morta gora
Al mar del vero, di cui s' innamora,
Nel nostro ospizio alfin ferma le piante.
Ch'altri l'appella antro di Polifemo,
Palazzo, altri, d'Atlante, e chi di Creta
Il laberinto, e chi l' inferno estremo.
Chè qui non val favor, saper, nè pièta,
Io ti so dir : del resto tutto tremo,
Ch'è rocca sacra a tirannia segreta [3]).

[1]) Berti, *Vita*, pag. 442.
[2]) Il 14 gennaio 1599 furono lette « octo propositiones haereticae collectae *ex eius libris* et processu » (Berti, pag. 441). Cfr. il doc. del 20 gennaio 1600 : « Propositiones haereticas *in suis scriptis* et constitutis prolatas » (pag. 447).
[3]) Questo sonetto, stampato nella scelta dall'Adami (v. le

Ma certo, se pensava alla sorte comune ai filosofi e a tutte le vittime dell' Inquisizione, non esprimeva anche l'animo di Bruno in quest'altro sonetto scritto per uno che morì nel S. Uffizio in Roma :

Anima, ch'or lasciasti il carcer tetro
di questo mondo, d' Italia e di Roma,
Del Santo Offizio e della mortal soma,
Vattene al ciel, ché noi ti verrem dietro.
Ivi esporrai con lamentevol metro
L'aspra severitate, che ni doma
Sin dalla bionda alla canuta chioma,
Talchè, pensando, me n'accoro e 'mpetro.
Dilli che, si mandar tosto il soccorso
Dell'aspettata nova redenzione
Non l' è in piacer, da sì dolente morso
Toglia, benigno, a sè nostre persone ;
O ci ricrei, ed armi al fatal corso
C' ha destinato l'eterna ragione [1]).

Il Bruno per fermo non piegava nè implorava da Dio la nova redenzione, nè la benignità di torlo a sè : il Bruno, se poetò anche lui lì dentro, non ricorse a lamentevol metro ; ma inneggiò anche una volta a quella mente, ispiratrice del suo petto,

Unde et fortunam licet et contemnere mortem ! [2])

---

*Poesie filosofiche* di T. CAMPANELLA, ediz. Orelli, Lugano, Ruggia, 1834, pag. 117) col titolo *Il carcere*, e questa sola postilla (del Campanella) : « È chiaro » — è da me riferito secondo le notevoli varianti del ms. di fra Pietro Ponzio (AMABILE, *Fra T. C. la sua cong., i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Morano, 1882, III, 574-5). Vedi ora la mia ediz. delle *Poesie* del Campanella, Bari, Laterza, 1915, pag. 106. Credo anch' io col SOLMI (*La città del Sole di T. C.* ed. per la prima volta nel testo originale con intr. e docc., Modena, Rossi, 1904, pag. XXI) molto probabile che questo sonetto sia stato scritto dal Campanella nel « carcere » del S. Uffizio.

[1]) Questo sonetto fu pubblicato per la prima volta dall'AMABILE, *O. c.*, III, 557, e reca il titolo : « Sonetto fatto sopra un che morse nel S. Uffizio in Roma » (ed. Gentile, pag. 211).

[2]) *De immenso*, I, 1 : *Opera*, I, 1, 201.



Quella fortuna malvagia dovette bene inasprirlo nei tristi giorni lunghissimi della prigione. Altro che la cattedra vagheggiata lì a Roma come porto sicuro, all'ombra del ponteficato di quel Clemente, che gli avevano detto amasse « li virtuosi » [1]). Non v' ha dubbio, che il nostro filosofo non potè in tutto quel tempo confermarsi nella speranza e nella fiducia, espressa a Venezia, al principio, p. es., del primo costituto, di potere, dando pieno conto di sè, essere riammesso nella chiesa cattolica.

Di ciò anche va tenuto conto per intendere a pieno l'atteggiamento assunto dal Bruno quando prima il Commissario e il Bellarmino, poi il Procuratore generale e il Generale dell'ordine domenicano si recarono al carcere per persuaderlo a riconoscere come eretiche ed abiurare le otto proposizioni imputategli. *Quod*, dice il verbale, *consentire noluit, asserens se nunquam* [2])

---

[1]) Docc. veneti, in BERTI, *O. c.* pag. 396.

[2]) « Come spiegarsi » — chiede il FELICI, *Le dottrine filos.-religiose di T. Campanella*, Lanciano, 1895, pag. 215 n.— quel *nunquam* dopo le ampie confessioni di Venezia ? » ; giacchè, secondo il Felici, il Bruno « nei costituti veneti riconosce esplicitamente d'essere stato tutt'altro che immune da eresie ed errori (cfr. BERTI, pagg. 420, 428) ». E la spiegazione cui egli propenderebbe, è che « il Bruno, nel processo di Roma, incalzato più rigorosamente dai suoi giudici e più da presso dal pericolo, abbia alla sua volta applicata la teoria della doppia verità senza le concessioni fatte innanzi ai più miti giudici veneti ; l'abbia applicata, dico, recisamente, in tutti i casi che gli erano presentati, e abbia cercato con tal mezzo di fare emergere illesa la sua ortodossia, a quel modo che da identiche o analoghe dottrine, professate da altri pensatori, non era rimasta, in virtù del ripiego in parola, pregiudicata la costoro posizione di faccia alla chiesa ; e l'abbia potuta affermare, la sua ortodossia, mentre riteneva in tutta la sua integrità, inflessibilmente, le sue dottrine filosofiche e scientifiche ». È chiaro che a questo modo si potrebbe spiegare il contegno di Bruno in una discussione accademica e senza conseguenze ; non la morte del Bruno. Con la dottrina della doppia verità non si andava incontro alla morte ; e se questa dot-

*propositiones haereticas protulisse; sed male exceptas fuisse a ministris S. Officii.* Non ne volle sapere, affermando che nè nelle dichiarazioni rese in processo, e che egli mai aveva inteso implicassero la condanna della sua filosofia, nè nelle opere sue, egli mai aveva profferite eresie, mai cioè aveva contrapposto dommi a dommi; che i ministri del S. Uffizio piuttosto non intendevano le sue dottrine.

Quali fossero queste proposizioni, di cui al Bruno si chiese l'abiura, finora non s'è riusciti a sapere. Fu bensì messa a stampa nel 1886 da chi potè averla, la sentenza di condanna, tratta dall'Archivio del S. Uffizio romano, contenente l'elenco di tali proposizioni; ma

---

trina fu condannata nel M. E., quando se ne facevano forti gli averroisti latini sillogizzatori d'*invidiosi veri*, non accadde mai che per essa si accendessero i roghi. Per quella dottrina il filosofo era pronto, di fronte alla Chiesa, a sacrificare la sua verità scientifica. E Bruno a Roma muore proprio per non saper sacrificare questa verità, ossia per aver superato le ambagi della doppia verità, e aver mantenuto coraggiosamente innanzi alle minacce di morte il concetto che era realmente la sostanza di quello che aveva sempre pensato; quel concetto, per cui la posizione della teologia di rimpetto alla filosofia, come dice argutamente lo stesso Felici, «è quella di due, dei quali l'uno può menar colpi all'altro senza un riguardo al mondo e quest'altro deve far le viste di non accorgersi di nulla». Proprio così: questo è quello che affermava il Bruno, ed è il suo merito. La filosofia risolve in sè il contenuto della religione; e la teologia, che non lo risolve, non può giudicare della filosofia.

Se a Venezia il Bruno ammise di aver errato e d'essere incorso, nei suoi libri, in proposizioni e dottrine non strettamente ordodosse, e, religiosamente, dichiarò di volerne fare ammenda, non disse però che egli filosofo le dichiarava false: e sperò non s'insistesse nè allora nè poi nel chiedergli in qual conto egli, infine, intendesse tenere la sua filosofia. Questo è il punto. — Nè anche a Venezia egli si rifà propriamente dal principio della duplice verità; o meglio, crede di potervisi riferire; ma in sostanza anche lì la sua verità, se lo mettessero con le spalle al muro, egli direbbe che è la filosofia; e che i dommi hanno solo un valore pratico.



l'editore non potè averla e quindi pubblicarla se non mutilata appunto dove questo elenco cominciava [1]. Pure da cotesto documento abbiamo appreso la prima di codeste proposizioni, negante la transustanziazione.

Questa proposizione suona: «Ch'era biastemia grande il dire che il pane si transustanzii in carne»: proprio come incominciava la prima denunzia del Mocenigo: «Dinunzio aver sentito a dire a Giordano Bruno nolano, alcune volte che ha ragionato meco in casa mia, che è biastemia grande quella de' cattolici il dire, che il pane si transustanzii in carne». Interrogato su questo punto, il Bruno a Venezia aveva risposto: «Io non ho mai parlato di questa transubstanziazione, se non nel modo che tiene la Santa Chiesa; e ho sempre tenuto e creduto, come tengo e credo, che si faccia transubstanziazione del pane e vino in corpo e sangue di Cristo, realmente, come tiene la Chiesa» [2].

In verità, niente più probabile ch'egli avesse, in conversazione col Mocenigo, definito per bestemmia grande quel domma parlando da filosofo appunto come aveva parlato nel *De immenso*, quando aveva scritto che lo splendore, effusione e comunicazione della divinità va ricercata nella reggia augusta dell'onnipotente, nell'immenso spazio dell'etere, nell'infinita potenza della gemina natura, che tutto diviene e tutto fa; «non, col secolo degli sciocchi, in un cibo, in una bevanda o in un'altra anche più ignobile materia: invenzioni fantastiche e sogni»; credenze, aveva detto nel *Sigillus sigillorum*, da Cerere e Bacco! E si noti, proprio ne' libri, come ci attestano i documenti, il Bellarmino con l'innominato Padre Commissario, a differenza dei giudici di Venezia, era andato a cercare le eresie del Bruno. Onde per lui la denunzia del Mocenigo veniva ad ac-

---

[1]) Vedi in proposito la nota aggiunta a questo scritto, a pag. 61.

[2]) Docc. veneti, in BERTI, pag. 406.

quistare la conferma negli scritti stessi del Bruno. E non era più *unus testis, nullus testis* che accusasse il Nolano; contro di lui c'erano i suoi libri; c'era essa stessa la sua filosofia, che egli doveva, dunque, disdire [1]).

*Quod consentire noluit.* Bruno mantiene la sua posizione: egli non ha mai profferite proposizione eretiche; proprio come aveva detto a Venezia contro il Mocenigo. — E i vostri libri? gli avrà replicato il Bellarmino. — E il Bruno: Voi vedete nei libri l'eresia perchè movete dalla denunzia falsa di messer Giovanni Mocenigo. Ma nei miei libri io parlavo da filosofo ai filosofi, e non definivo dommi, nè quindi potevo combattere dommi. Rifiuterei le mie dottrine se esse contrastassero, nella mia intenzione, al contenuto degl' insegnamenti soprannaturali. Ma per me la verità razionale non è commensurabile con la verità rivelata. Il Dio che io vedo, — e che voi male intendete, — nella reggia augusta dell'onnipotente, nell'etere infinito, nell'eterna natura, non è il Dio vostro, in cui si transustanzia, agli occhi vostri, il pane e il vino. Lasciate a me, in quanto filosofo il mio Dio; e io vi consento che il Dio della fede sia il vostro!

Non mi par possibile intendere altrimenti la ma-

---

[1]) «Divinitatis naturaeque splendorem fusionem et communicationem non Aegyptio, Syro, Graeco vel Romano individuo, non in cibo, potu et ignobiliore quadam materia cum attonitorum saeculo perquirimus, et intentum confingimus et somniamus»: *De imm.* I, 1, in *Opera*, I, 1, 205. «Doctores, qui passim in humanae et civilis conversationis interitum docent homines pro malefactis non timere, et nescio quibus sordidissimis confidere phantasiis, ad quas magis et certas (iuxta tam varia et dissepta eorum dogmata) de Cerere et Baccho credulitates, quam ad benefacta, Dii retributores respiciant, ut interim in antiquam barbariem retrudant perniciosos populos....» *Sig. sigill.* in *Opera*, II, II, 181-2. Questi passi furon già citati dal BRUNNHOFER, *G. Bruno's Weltanschauung und Verhängniss*, Leipzig, 1882, pag. 241 e dal TOCCO in *G. B., conferenza*, pag. 52.



gnanima risposta, che bastò al pontefice Clemente VIII per ordinare che fosse pronunziata la sentenza, e che frate Giordano venisse consegnato alla curia secolare[1]). — A Venezia il 2 giugno '92 egli aveva pur detto che la materia de' suoi libri era stata sempre filosofica: «Nelli quali tutti io sempre ho diffinito filosoficamente secondo li principii e lume naturale, non avendo riguardo principal a quel che secondo la fede deve essere tenuto»: parendogli generalmente consentito di trattare articoli di scienza «secondo la via de' principii naturali, non preiudicando alla verità secondo il lume della fede; nel qual modo si possono leggere ed insegnare li libri d'Aristotele e di Platone, che nel medesimo modo indirettamente sono contrarii alla fede, anzi molto più contrari che li articuli da me filosoficamente proposti e diffesi» [2]). E infatti non aveva esitato ad esporre in compendio, con tutta libertà, il contenuto della sua filosofia e gli stessi suoi dubbi filosofici intorno ad alcuni dommi determinati del cattolicismo.

A Venezia, dunque, pur dichiarandosi pronto a disdire da cattolico i suoi errori in materia di fede, aveva mantenuto fermamente quel principio che agli iniziatori della scienza moderna parve la vera base razionale della libertà del pensiero scientifico; il principio del'assoluta incommensurabilità della verità religiosa con la verità della scienza: il principio a cui si appellerà più tardi (1616) il Campanella nell'*Apologia pro Galilaeo* [3]), e meglio Galileo stesso contro i suoi avversari teologizzanti; il principio a cui pur continuano ad appellarsi, pel solito anacronismo dei ritardatari, gli odierni conciliatori della scienza con la tradizione dommatica

---

[1]) Vedi il doc. del 20 gennaio 1600, in BERTI, pag. 447.

[2]) BERTI, pagg. 399-400.

[3]) FELICI, *Le dottr. filosofico-religiose di T. Campanella*, pag. 217 n.

« Se gli Dei », dice Bruno nella *Cena delle ceneri* [1]), « si fossero degnati d' insegnarci la teoria delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali, io più tosto mi accosterei alla fede de le loro rivelazioni, che muovermi punto della certezza de mie ragioni e proprii sentimenti. Ma, come chiarissimamente ognuno può vedere, nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le demostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia ; ma, in grazia de la nostra mente e affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le cose morali. Avendo, dunque, il divino legislatore questo scopo avanti gli occhi, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profittarebbono i volgari per ritrarse dal male e appigliarse al bene ; ma di questo il pensiero lascia agli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera, che, secondo il suo modo de intendere e di parlare, venghi a capire quel ch' è principale ».

## VI.

Ma il rapporto della religione con la filosofia secondo il pensiero del Bruno è più precisamente determinato in un luogo dei dialoghi *De la causa, principio e uno* dove Teofilo dice : « Dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno ; e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali ; lasciando ne' sui termini la più alta contemplazione che ascende sopra la natura, la quale a chi non

[1]) *Opere italiane*, I, 86.



crede è impossibile e nulla.... perchè se vi monta per lume sopranaturale, non naturale. Questo non hanno quelli, che stimano ogni cosa esser corpo, o semplice come l'etere, o composto come li astri e cose astrali, e non cercano la divinità fuor de l' infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle » [1]). « In questo solo », conclude il Bruno, « mi par differente il fedele teologo dal vero filosofo » : cioè, si badi bene, il teologo che determina la fede, dal filosofo che determina la verità. Per conto suo, egli protesterà a Venezia di non aver professato mai se non filosofia ; e in questi dialoghi, che sono il suo capolavoro, fa dire da Teofilo che espone le dottrine di lui, al Dicson, che fu uno scrittore inglese di logica, seguace del Bruno [2]) : « Credo che abbiate compreso quel che voglio dire ! »

Che aveva voluto dire ? C' è una contemplazione superiore a quella della filosofia ; perchè c' è una divinità fuori del mondo, oggetto della filosofia : c' è una *mens super omnia, Deus*, oltre una *mens insita omnibus, Natura* [3]) ; ma quella contemplazione superiore, a chi non creda, è impossibile e nulla. È fede, atto non dell'uomo, anzi di Dio ; lume soprannaturale, che non hanno, egli dice, quelli che non cercano la divinità fuor della natura, ma dentro a questa. E chi fossero costoro il Dicson doveva saperlo, perchè Bruno l'aveva pur detto nella *Cena de le ceneri* pubblicata l'anno innanzi, che tanto rumore aveva sollevato nei circoli italianizzanti di Londra : « Abbiamo dottrina di non cercar divinità rimossa da noi, se l' abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentro a noi » [4]).

[1]) *Opere italiane*, I, 232.
[2]) Vedi Mc Intyre, *G. Bruno*, London, Macmillan, 1903, pagg. 35-6, 324.
[3]) *De minimo*, I, 1 ; *Opera*, I, III, 136.
[4]) *Opere italiane*, I, 24. Cfr. il seguente luogo degli *Eroici*

Dunque: ci sarà, anzi c'è, una verità che la fede può dar a conoscere, ma non è la verità di Bruno, che non ha il lume soprannaturale; e col suo lume naturale vede, non la *mens super omnia*, ma la Natura, il « vero e vivo vestigio dell' infinito vigore ». Il suo Dio è il Dio del filosofo, la natura di Spinoza, da lui stesso definita: *Deus in rebus*. La distinzione dei due lumi, della natura umana e della grazia superinfusa, della ragione e della fede, della filosofia e della teologia era antica; e può dirsi

---

*furori* (in *Op. it.*, II, 413): « Come intendi che la mente aspira alto? verbigrazia, con guardar alle stelle? al cielo empireo? sopra il cristallino? — Non certo, ma procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistiero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de' simulacri, onde più si vegna exaudito; ma venir al più intimo di sè, considerando che Dio è vicino, con sè, e dentro di sè più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch' è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello, che vedi alto o basso, o incirca (come ti piace dire) degli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali non è nè più nè meno la divinità presente che in questo nostro o in noi medesimi ». Nella *Lampas triginta statuarum* (« Opera », III, 41) pare al Tocco (*Le opere inedite di G. B.*, Napoli, 1891, pag. 47) che si restringa il residuo della trascendenza, perchè quel principio che è la *mens* vien detto « magis intrinsecum rerum substantiae et intimius in omnibus ac singulis, quam omnia ac singula esse possunt in se ipsis ». La divinità, dice il Tocco, che è nelle cose nelle opere italiane è l'anima del mondo; qui questa *mens* è la stessa che è anche *supra omnia*. Se fosse così, a me pare che il residuo della trascendenza non solo sarebbe ristretto, ma eliminato del tutto. Ma credo che l' immanenza pel Bruno abbia sempre lo stesso significato e lo stesso limite. Di questa *mens* qui dice: « est supra omnia, infra omnia, in omnibus ». Dunque l'essere *in omnibus* non toglie affatto l'essere *supra omnia*. E si è sempre alla *mens* del *De minimo*; una *mens*, che è in primo luogo *mens innominabilis et incircumscriptibilis* (pag. 37), *unitas absoluta*, un principio *ab omni contrarietate et oppositione universaliter absolutum*: ossia al neoplatonismo, che il Bruno nel fatto non riuscì mai a superare interamente.



uno dei luoghi comuni della Scolastica. Ma in Bruno, che scalza la trascendenza su cui si fondava quella filosofia medievale, che poteva servire la teologia; in Galileo, che distrugge il geocentrismo così congruo con le imperfette idee teistiche e teologiche che il Cristianesimo aveva ereditate dal Vecchio Testamento e dalla filosofia aristotelica, la distinzione acquista un valore profondamente diverso; per cui, delle due verità, l'una della ragione e l'altra della fede, Bruno filosofo non ne riconosce più che una, la prima. Galileo tra i libri sacri, oscuri, e l' a p e r t o  l i b r o, com'egli dice, del cielo, afferma di non dover leggere, per la scienza, se non il secondo!

In altri termini, la nuova filosofia e la nuova scienza si distinguono dalla fede, non per mettere questa al di sopra di sè ed attribuirle il privilegio della verità ad esse irraggiungibile, e a cui pur esse mirano; anzi per negarle ogni valore rispetto ai fini a cui la filosofia e la scienza s' indirizzano. Il filosofo medievale diceva: *credo ut intelligam;* Bruno vi dice chiaro e netto: *non credo ut intelligam*. E altrettanto, a modo suo, ripeterà Galileo nella celebre Lettera alla Granduchessa Madre (1615). Crederanno o non crederanno per altri fini, non importa: certo è che, per intendere, l'uno e l'altro ritengono indispensabile affidarsi non alla fede, ossia a una rivelazione che è atto altrui e non nostro; bensì alla nostra intelligenza: agli esperimenti e al discorso dirà Galileo; alla contemplazione dell'unità della natura, ha detto Bruno.

Questa, è la nuova coscienza scientifica, che si accinge a guardare il reale con occhio non sorpreso da nebbie. Questo è l' inizio dell'età moderna dello spirito umano.

Questa nuova coscienza scientifica è consacrata nel martirio di Bruno; il quale non è uno dei tanti martirii che l'uomo è stato sempre disposto ad affrontare per gli ideali, onde viene recando in atto la sua umanità. Il

martirio di Giordano Bruno ha un significato speciale nella storia della cultura, poichè non fu conflitto di coscienze individuali diverse; ma necessaria conseguenza del progresso dello spirito umano, che Bruno impersonò al cadere del Cinquecento, quando si chiudeva col Rinascimento tutta la vecchia storia della civiltà d'Europa: del progresso dello spirito, che giunse in lui ad avvertire per la prima volta e quindi a sorpassare la contraddizione, che fin dal medioevo lo dilaniava, tra sè e se medesimo: tra spirito che crede, e professa di non intendere, e spirito che intende, e professa di intendere, cioè farsi da sè la verità sua.

Tale è la situazione del Bruno. Pronto a tutte le ritrattazioni sul terreno della fede; quale si voglia e si determini, il contenuto di questa fede gli è indifferente. Non è per lui. Egli mira più su, come il suo Dicson a Londra comprese, e come gli studiosi della sua filosofia devono comprendere. La sua verità non è quella che si definisce nei Concilii ecumenici, dai Pontefici in cattedra o dai santi Tribunali; sibbene la verità che è nella natura, e che la ragione, cioè, per lui, la sua ragione definisce: la verità, che egli ha celebrata tante volte entusiasticamente ne' suoi scritti di filosofo. Ma, come filosofo, non ha potuto talvolta non contrapporre la sua alla verità di coloro che si sforzano invano di conseguire la sapienza cercandola affannosamente con lunghi viaggi, per tutte le parti della terra, spendendovi gli averi e il miglior tempo della vita; o producendo le notti insonni nelle sollecite cure, studiando i monumenti degli antichi, per vedere di accogliere nel proprio spirito ansioso il furore dei vati ed esser fatti celebri dal riverbero luminoso dei saggi certi ed illustri [1]; non

[1]) I versi, qui riassunti, con cui si apre il cap 1.° del lib. VIII del *De immenso*, non hanno punto il significato autobiografico loro attribuito dal BERTI, *O. c.*, pagg. 251-2, dalla FRITH (I. Oppenheim) *Life of G. Bruno*, London, 1887, pagg.



ha potuto non contrapporre la sua alla verità di quegl'infermi di spirito e stolti, che pur si credono sani e savi per solo suffragio del volgo: ciechi, che non vedono la luce di Dio, benchè splenda in tutte le cose; sordi, che non odono la sua sapienza, la cui voce pur parla da tutto, e tutti invita, e batte alle porte d'ognuno; certo giudicati da Dio indegni di vedere e di udire, poichè indegnamente cercano la luce del vero, quando la vogliono ministra di vile fortuna e procacciatrice di sostanze, da regolare e approvare o riprovare secondo i sensi dell'uomo. Onde al luogo di Dio sottentra l'uomo solennemente parato, a cui gli altri uomini si prostrano; e di cui il Bruno fa una feroce dipintura [1]).

218-9 e dal BRUNNHOFER, *O. c.*, pag. 88. Per fraintendere a questo modo il testo bisogna fermarsi nella lettura di esso al v. 40 tronco, com'è alla fine di questa parte del capitolo (*Opera*, I, II, 286). Perchè il *Necquicquam*, con cui è ripreso quel verso nella seconda parte, basterebbe già ad attestare che Bruno non intende schierarsi tra coloro che *solvunt pro studiis patrio de litore puppim* (non per volontà propria egli s'era allontanato da Napoli e d'Italia!). Vedi in proposito FIORENTINO, pref. a *Opera*, I, I, pag. XXXVII e sgg. e TOCCO, *Le opere latine di G. B. esp. e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, pagg. 301-2.

[1]) Ecco qui i famosi versi della «violenta sortita contro il Papa», come dice il TOCCO (*O. c.*, pag. 302) — a cui pare che in essi «si ecceda la misura»:

Illius (*sc.* veri lucis) ergo loco, blando vesania vultu,
Auriculas contecta venit fronte atque tiara
Et mitra et gemmis asininum circinat unguem.
Brutum veste tegit bustum talare, patrumque
Circumstat laudata fides, bullae atque sigilla.
Parte omni nutans, quamvis se sustineat vix,
Insignis graditur tamen haec, proprioque colore
Et titulis celebris. Quare illam, poplite flexo,
Exorant.

(*De immenso* VIII, I: *Opera* I, II, 289). — Ora qui il Bruno non ce l'ha tanto col Papa, quanto col volgo superstizioso e idolatra che adora il Papa invece di Dio, cercando *veri lucem*,

« A me », egli dice, « non è mestieri trascorrere ai confini della terra : basta mi profondi nella mente ; basta che sopra a tutto vivamente desideri, per se medesima, la luce divina, e col sommo del mio ingegno mi sforzi di pervenire al cospetto della maestà sua, bramando e sperando di potermi beare nel di lei volto. E, mirabile a dirsi, quanto ella sia dappresso, mirabile come ben pronta s'appresenti. Nuda ella è, e sola (*nullis circumque stipata maniplis*) ; e nuda irraggia luce da tutto il corpo ; il santo corpo, che ingiuria grave sarebbe velare. Essa si fa da sè fede, e vuole che lungi stieno il naso, la fronte rugosa, il sopraccilio e la ben pettinata barba e quante vesti e testimonianze e titoli e insegne e parti assume per diritto suo l'ignoranza. Desiosa ella aspetta chi viene a lei, e generosa (quasi attendesse un amante) gli corre incontro, e l'accoglie con lieto aspetto, confortando il timido ; e col sorriso del suo volto sereno fa divampare le fiamme che accese già lentamente » [1]).

---

come ha detto, *pro hominum sensu moderandam*. Quindi insiste tanto sull'apparato estrinseco di questa luce del vero o vestigio di Dio, tanto diverso da quello che egli adora nella Natura (*blando vultu, fronte, tiara, mitra, gemmis, veste talare, fides patrum, bullae, sigilla, parte omni nutans, insignis, proprio colore, titulis*) e che tien luogo ai ciechi di quella luce genuina di Dio ; la quale, a lui veggente apparisce, *nuda, nullis circumque stipata maniplis*. Non è satira perciò del cattolicismo in particolare, ma di ogni forma di adorazione superstiziosa del divino. Cfr. il *supertitioso cultu et ignorantia plusquam brutali* dell'*Oratio valedict.*, in *Opera*, I, I, 20 e il *superstitioso insanissimoque cultui* dell'*Or. cons.*, I, I, 32-33.

[1]) At mihi non opus est terrarum excurrere fines:
Sufficit ut mentem subeam, per seque peroptem
Diam prae cunctis lucem, summoque reposcam
Ingenio, propria pro maiestate petendam
Illius cupiens vultu speransque beari.
Mirum quam praesto est, mirum quam promptius adstat.
Nuda illa est, nullis circumque stipata maniplis,
Nudaque de toto iaculatur corpore lucem ;
Magna est velati sanctum hoc iniuria corpus.



A questa verità, che sola l' innamora, egli non potrà rinunziare. A questa verità già non attese le intimazioni di Roma per sentirsi disposto a fare olocausto della vita. Fin dal 1591, nella dedica del *De monade*, diceva solennemente di sè : « Ma io, benchè agitato da iniquo destino, avendo intrapreso da fanciullo una lotta diuturna con la fortuna, invitto serbo tuttavia il proposito e gli ardimenti, onde, o per avventura io ho toccata la salute, — di che solo Dio può essere testimone, — o non sono pur sempre infermo e sonnolento a un modo, o di certo domino il senso della infermità mia, e lo disprezzo affatto, sì che punto non temo della stessa morte. E però a nessun mortale, da me e con le forze del mio animo, cedo e mi arrendo » [1]).

E in quello stesso libro, nei versi magnanimi messi in bocca al gallo vinto e morente [2]), si scrisse, per dirla col Brunnhofer, la propria epigrafe : « Ho lottato, e molto : credetti poter vincere, e la sorte e la natura repressero

---

Ipsa fidem facit ipsa sibi, procul esse iubetur
Nasus, frons rugosa, supercilium, propexaque barba,
Et quaecumque suo ignorantia iure reposcit
Indumenta, fides, titulos, insignia.
Adventantem avide exspectat, generosaque, amantem
Tamquam deperiens, occurrit, et excipit ore,
Confirmans trepidum, ac vultu blandita sereno
Concipit intense quos lentius intulit ignes.

*Opera*, I, II, 289-90. Cfr. il luogo degli *Eroici furori* citato a pag. 42 n.

[1]) *Opera*, I, II, 325.

[2]) Pugnavi, multum est ; me vincere posse putavi,
Et studium et nixus sors et natura repressit.
. . . . . .
Est aliquid prodisse tenus ; quia vincere fati
In manibus video esse situm. Fuit hoc tamen in me
Quod potuit, quod et esse meum non ulla negabunt
Secla futura, suum potuit quod victor habere :
Non timuisse mori, simili cessisse nec ulli
Constanti forma, praelatam mortem animosam
Imbelli vitae.

*De monade*, cap. 7 ; in *Opera*, I, II, 425.

lo studio e gli sforzi. Ma qualcosa è già l'essere stato in campo; giacchè il vincer, lo vedo, è nelle mani del fato. Ma fu in me quel che poteva, e che nessuno delle generazioni venture mi negherà; quel che un vincitore poteva metterci di suo: non aver temuto la morte, con fermo viso non aver ceduto a nessun mio simile, aver preposta una morte animosa a una vita imbelle ».

## VII.

Imbelle sarebbe parsa al Bruno la vita, se egli avesse ceduto al Bellarmino, che, non contento delle dichiarazioni del processo, era andato studiosamente ricercando le dottrine dei suoi libri forse per tutti quegli anni, per cui si produsse questo misterioso processo romano, che gli archivari del sant'Uffizio non si intende più perchè vogliano tener celato al giudizio della storia. Egli alle ultime intimazioni rispose, si noti, con un memoriale al Papa: che il 20 gennaio 1600, attesta il notaio del S. Tribunale, *fuit apertum, non tamen lectum* [1]). Questo memoriale ci direbbe tutto. Ci direbbe, non ne dubito, che dal Bellarmino, inquisitore non che della religione, in cui il Bruno accettava i responsi degli oracoli, ma e della stessa filosofia, in cui il Bruno aveva sempre tenuto e teneva di non poter cercare altro Dio che quello che era nelle cose, la divina Natura; dal Bellarmino, negatore intollerante della distinzione tra la verità della fede, di cui i filosofi possono e debbono non curarsi, e la verità della ragione libera; della distinzione da cui il Bruno si rifaceva ancora

[1]) Documenti romani, in Berti, pag. 447.



a Venezia per dimostrare la possibilità d'una sua coscienza cattolica, quale era chiesta da lui accanto alla sua filosofia, a cui non intendeva volgere le spalle; il Bruno si appellò al giudice supremo, al Pontefice, per ottenere da lui quello che dal Bellarmino e dagli altri inquisitori non gli riusciva più di ottenere, quello che solo gli poteva rendere accettabile la vita, consentitagli dalla Chiesa cattolica, secondo le sue antiche speranze: ossia la distinzione tra la « fedele » teologia e la « vera » filosofia; quindi il diritto d'una filosofia, di cui la teologia non avesse a ingerirsi; quindi una inquisizione che non inquisisse, oltre la fede dei filosofi, la loro stessa filosofia. — Inquisite quanto volete, dice ancora una volta il filosofo: ma inquisite quello solo che è materia della fede al cui mantenimento siete deputati. Non toccate la mia filosofia, che voi teologi non potete intendere. Rispettate, come i luterani di Wittemberga, la mia coscienza filosofica! —

Ma questa richiesta, che Bruno, iniziatore di un mondo nuovo, poteva e doveva fare, i mantenitori dell'antico non potevano accettare. Il memoriale fu aperto, non letto. Pel Bellarmino e i suoi colleghi e per Clemente VIII la richiesta del Bruno era assurda; essi non vedevano questa filosofia, che egli affermava non fondata sulla fede; non potevano ammettere una verità filosofica, che non fosse un grado della verità teologica, e a questa perciò subordinata. Non intendevano in che modo il Bruno potesse riconoscere la verità della transustanziazione ne' costituti, senza smentire la filosofia del *De immenso* e del *Sigillus*.

E siamo sinceri, avevano ragione secondo i principii stessi di Bruno. Quel memoriale era, e speriamo possa essere anche per noi, un documento, prezioso per la sua immediatezza, degli sforzi supremi, che contro le leggi ferrate della logica fece il Bruno, o meglio la filosofia del Rinascimento, per disviluppare dalle fasce del pensiero medievale la realtà vivente del pensiero uma-

no, quale l'età moderna doveva intenderlo; e per far succedere al vecchio Dio di Platone e di Aristotele, il cui concetto rende impossibile il concetto del mondo e quindi del pensiero, per cui quello pure si escogita, il Dio nuovo, di cui non solo i cieli, anzi la natura tutta e lo spirito umano, che ne è il fastigio, narrano davvero le glorie. Ma quel memoriale non poteva dimostrare che Bruno, dal particolare punto di vista a cui egli si arrestava, e a cui tutta la filosofia del suo tempo si arrestò, avesse ragione contro il cardinal Bellarmino e contro Clemente VIII.

La posizione speculativa del Bruno, rappresentante genuino della filosofia del Rinascimento, era intrinsecamente contraddittoria.

Giordano Bruno è la conchiusione logica di tutto il Rinascimento, benchè abbia dovuto attendere più di due secoli, perchè fosse apprezzato il suo valore. È la conchiusione del Rinascimento, che giustifica in teoria, l'arte contro le diffidenze e le accuse platonizzanti del Medio Evo, e rinnova in fatto il culto antico della forma, nella indipendenza assoluta da ogni preoccupazione estranea ai fini propri dell'arte; del Rinascimento, che, accogliendo la nuova dottrina copernicana, sconvolge l'intuizione cosmologica, che la terra dell'uomo contrapponeva ai cieli di Dio in un sistema chiuso di rapporti finiti; e solleva anche la terra e l'uomo alla dignità dei cieli interminabili; — del Rinascimento, che dai Comuni, spontaneamente sorti dal seno dell'Impero, alle Signorie, creazioni anche più evidenti di volontà autonome e di interessi immediatamente umani, scava la terra sotto al Sacro Romano Impero contro al quale combatteva il Re Cristianissimo; e mette capo al Machiavelli, che spietatamente teorizza l'origine umana degli Stati, e liberamente ne proclama l'assoluto valore intrinseco, cui anche il pregio della religione vien subordinato; — del Rinascimento, che coi Neoplatonizzanti comincia a vedere in tutte le cose naturali e in



fondo all'animo dell'uomo il vestigio di Dio e coi nuovi epicurei a riabilitare il piacere dei sensi; e prosegue arditamente col Pomponazzi negando l'antica trascendenza del principio divino, che Aristotele aveva additato nell'anima come la sua parte immortale; e poi col Telesio a toglier via dalla natura quell'opposizione di materia e forma, legata dalla filosofia antica al pensiero individuale, onde si sequestrava dalla natura il principio della natura, e della vita e dell'anima; e finirà nel Campanella per negare l'opposizione dell'essere al pensiero. Del Rinascimento, insomma, che distrugge tutto l'antico modo di considerare la realtà naturale ed umana; — e pure non ha la forza di negare quello che era il fondamento della intuizione antica: un Dio che è fuori del mondo; quindi una fede che non è ragione; quindi una Chiesa istituto sociale, che non è Stato, ma sopra lo Stato; quindi in ogni poeta paganizzante, come in ogni politico realista, come in ogni filosofo naturalista, due coscienze: la coscienza del poeta, del politico, del filosofo — e la coscienza del credente: uno spirito senza fede, e una fede senza spirito. Questa appunto la Italia rinascente, che muore in Bruno per poter poi rinascer davvero. Da quegli spiriti senza fede la corruzione del poeta, che è poeta e non sa esser altro, e non ha vita morale, perchè non ha vera religione; e non ha fede se non nell'arte, in cui si chiude spegnendo in sè come gl'interessi pratici, così l'amore del divino, che è la più alta e vera aspirazione umana; spegnendo quindi in sè l'uomo stesso, e però anche l'arte. Donde la letteratura fatta professione, tralignante nella rettorica e nell'accademia, e in tutto il falso della cultura italiana della decadenza lungo i secoli accidiosi del Sei e Settecento. Da quegli spiriti senza fede la degenerazione della grande politica del Machiavelli nel machiavellismo, nell'arte per l'arte del governare, senz'anima, senz'ideali, senza i fini del vero governo, senza la fede entusiastica dell'ultima pagina del *Principe*, non più

letta. E quindi anche quella filosofia di professione, la filosofia dei seminari gesuitici e delle università peripatetiche, che dimenticheranno Bruno e Campanella, e non s'accorgeranno di Vico: la filosofia dotta, sempre al corrente delle mode, a volta a volta cartesiana, lockiana, newtoniana, leibniziana, ma sempre legata alla buona, alla sana tradizione scolastica; la filosofia che spadroneggiò nelle nostre università nei secoli XVII e XVIII (e che non è ancor morta), senza fare un filosofo, cioè senza riempire un'anima, senza dare una fede; onde ora nemmeno se ne pispiglia.

Questo mondo falso era stato scrollato dal Bruno nell' ultimo anno del XVI secolo: perchè, se era vissuto anche lui nella contraddizione e nell'equivoco, morendo per la sua filosofia, o meglio, per quello che c'era di nuovo nella sua filosofia, egli provò con l'esempio che dall'equivoco bisognava uscire; che il filosofo non ha altra vita e altra anima che quella del filosofo, la quale è incompatibile con certe istituzioni, e però con certa fede, che sarebbe un'altra filosofia.

Anche la filosofia del Bruno presupponeva e svolgeva il concetto dell' immanenza del divino nella natura e nell'uomo; e intanto non negava il principio speculativo della teologia cristiana, della trascendenza di Dio. Non lo negava, non già in quanto coscienza religiosa, quale si atteggiò per esigenze pratiche innanzi agl' inquisitori; ma proprio in quanto quella coscienza filosofica, che il Bruno afferma ripetutamente essere la forma speciale della sua coscienza. L'abbiamo già visto: nella filosofia di Bruno non si nega già il concetto di una verità superiore, termine della fede; ma si nega soltanto la conoscibilità razionale della medesima. Questo è un punto fuor di questione nella critica bruniana. Il Dio dei cattolici, la *mens super omnia*, Bruno non solo non la nega, ma ne fa il principio di quella *mens insita omnibus* che è la Natura, il Dio della sua filosofia. Soltanto egli, filosofo, non conosce il primo, e lo



esclude dal campo della sua speciale investigazione. Cotesto Dio, che è al di là di quello che egli adora come filosofo, contemplandolo nella viva, eterna, infinita natura, è qualche cosa come il noumeno kantiano: un concetto limite. È un *caput mortuum*, è vero, nella sua dottrina essenzialmente naturalistica: ma uno di quelli, che, in certe contingenze storiche, bastano a paralizzare le energie di verità che i sistemi posseggono.

Quando Bruno innanzi al sant'Uffizio, a Venezia, dichiara: « In questo universo metto una providenza universale, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si muove, e sta nella sua perfezione; e la intendo in due maniere: l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto, e tutta in qualsivoglia parte; e questa chiamo natura, ombra e vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essenzia presenzia e potenzia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile »[1]; — egli non fa che rappresentare con tutta sincerità il principio fondamentale del suo filosofare.

Si è detto a ragione, che « l' ideale di Bruno (quell' ideale, verso cui egli non è indifferente, al quale aspira e si sforza di arrivare con tutta la energia del suo spirito, e col quale vorrebbe immedesimarsi e pure sente di non potere; che, mentre gli si dimostra inaccessibile e così lo fa certo della imperfezione della conoscenza, pure lo eccita a sempre nuova ricerca) non è il Dio astratto puramente estramondano de' teologi, che egli ha abbandonato, ma il Dio vivo e essenzialmente creatore o l' infinito Spirito, a cui la mente non può salire che mediante la contemplazione della infinita Natura »[2]. Ma è incontestabile che egli, per quanto lo abbia abbandonato, non riesce, non può riuscire a dimenticare quel Dio, che, come absoluto,

---

[1]) Documenti veneti, in BERTI, pag. 400.
[2]) SPAVENTA, *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867, pag. 227.

dice nello *Spaccio* [1]), non ha che far con noi. E non può riuscire, perchè nella sua filosofia il concetto vero di Dio, di quel Dio che potesse succedere all'antico, mancava ; c'era il Dio Natura, ma non c'era quello che può rendere intelligibile lo stesso Dio-Natura : il Dio-Spirito. Onde questa Natura per lui, dal *De Umbris* al *De Minimo* [2]), non può essere altro che, un Dio fuori della stessa Natura, che pure è il Dio del filosofo. Sicchè il Dio del filosofo, la verità oggetto della filosofia, suppone un principio estrinseco, come suo fondamento : proprio come l'oggetto della scienza vera secondo Kant.

Ora, ammessa questa verità oltremondana, non raggiungibile se non per contemplazione soprannaturale, e quindi oggetto proprio ed esclusivo della fede, è agevole vedere quanta sia l'importanza della religione, secondo la stessa filosofia bruniana, che vuole appartarsene e costruirsi con le sole forze della ragione ; e quali i fondamenti filosofici di quell'ufficio pratico da lui assegnato alla religione, quale che fosse, in quanto magistero sociale. La legittimità in generale di ogni religione consiste appunto in questo margine, che le lascia la filosofia, nella conoscenza della verità ; la superiorità, almeno morale, della religione rispetto alla filosofia consiste pure in ciò, che la stessa verità della filosofia presuppone una più alta verità, che è la verità della religione. E se la religione, secondo lo stesso Bruno, non si realizza se non come una religione determinata ; se anzi, com'egli stesso dichiara al Mocenigo e aveva già scritto nello *Spaccio*, tra le forme di religione nessuna ve n'è che sopravanzi, per le finalità pratiche, il cattolicesimo ; se il cattolicesimo allora era quello che era con la sua Santa Inquisizione destinata a provare l'assolu-

---

[1]) *Opere italiane*, II, 179.
[2]) Pel *De Umbris*, v. *Opera*, II, 1, 21-2. Pel *De minimo*, v. qui sopra pag. 41.



tezza della legge religiosa con quello stesso rigore pratico che il diritto umano assegna al magistrato penale per la prova reale dell'assolutezza della legge umana positiva ; se questa legge religiosa assoluta si specificava in dommi determinati, che la filosofia di Bruno veniva a negare ; si può chiedere a quanti onoran la memoria dell'infortunato Nolano : — La sua condanna non era, dunque, la conseguenza logica di quelle dottrine, che, con tutta la novità delle sue intuizioni, Bruno non aveva potuto se non confermare ?

La questione, a tempo del Bruno, era appunto in quei termini : se ci ha da essere una legge, il cui vigore si realizzi con la condanna di chi l'infrange ; se non può esserci legge non garentita da una religione ; se questa religione è praticamente combattuta dalla divulgazione di una filosofia, che ne fa comparire assurdi i dommi ; com'è possibile non condannare l'autore di questa filosofia, che, minando i fondamenti della religione, infrange la legge ? Le premesse generali di questo diritto della Chiesa erano tutte accettate e rincalzate dallo stesso Bruno.

## VIII.

Bruno, nel suo eroico furore pel nuovo Dio, che gli brilla innanzi allo spirito commosso, non s'accorge che tutto il vecchio mondo pur gli grava sulle spalle, e l'inchioda a quelle istituzioni, di cui la filosofia nuova è la negazione. Egli non ha coscienza della contraddizione tra il suo assunto d'un sistema, che afferma l'infinità reale della natura, e il concetto di un Dio, ente realissimo, fuori della natura : non si avvede che questa filosofia, che egli professa, distrugge la vec-

chia fede. Fu sempre persuaso di quel che disse ai giudici di Venezia, e aveva detto otto anni prima nella *Cena de le ceneri* : « Dalla censura di onorati spiriti, veri religiosi, e anco naturalmente uomini da bene, amici della civile conversazione e buone dottrine, non si dee temere ; perchè, quando bene avran considerato, troveranno, che questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte de filosofia » [1]). Pure, a quando a quando, un segreto presentimento del suo destino lo assale ; e allora si raccoglie tutto nel pensiero nuovo che l'esalta, e gli fa sprezzare la morte :

E chi mi impenna, e chi mi scalda il core ?
Chi non mi fa temer fortuna o morte ?
Chi le catene ruppe e quelle porte,
Onde rari son sciolti ed escon fore ?
L'etadi, gli anni, i mesi, i giorni e l'ore,
Figlie ed armi del tempo, e quella corte,
A cui nè ferro, nè diamante è forte,
Assicurato m' han dal suo furore.
Quindi l'ale sicure a l'aria porgo,
Nè temo intoppo di cristallo o vetro ;
Ma fendo i cieli, e a l'infinito m'ergo.
E mentre dal mio globo agli altri sorgo,
E per l'eterio campo oltre penetro,
Quel ch'altri lungi vede, lascio al tergo [2]).

Ecco l'anima di Bruno : l'anima ribelle, che dirà No con tutta la sua forza nell'ora estrema ai ministri di quel Dio, che egli si era infatti lasciato al tergo : l'anima nuova, che vorremo sempre onorare, perchè quando quel Dio, che ella aveva lasciato sopravvivere accanto e oltre al suo nuovo Infinito, le si rizzò contro con tutta la energia della logica, e le intimò di abiurare

[1]) *Opere italiane*, I, 91.
[2]) *De l' infinito*, in *Opere italiane*, I, 277-8. Cfr. il *De immenso*, I, 1.



la sua filosofia, tenne fede incrollabile alle idee, che il pensiero umano doveva più tardi svolgere per instaurare in sè il regno del Dio nuovo. Nello stesso verbale dei buoni padri della Confraternita di S. Giovanni Decollato, che assistettero Giordano nelle ultime ore, accompagnandolo dal carcere al rogo, trema l' inconscia commozione di quello spettacolo di eroica fermezza, con cui la filosofia s'accampò contro una giustizia destinata a tramontare.

A sei ore di notte si recarono a Torre di Nona confortatori e cappellano, e fu loro consegnato l' impenitente. « Il quale », dice il verbale, « esortato da' nostri fratelli con ogni carità, e fatti chiamare due padri di S. Domenico, due del Gesù, due della Chiesa Nuova e uno di S. Girolamo, i quali con ogni affetto e con molta dottrina mostrandoli l'error suo, — finalmente stette sempre nella sua maledetta ostinazione, aggirandosi il cervello e l' intelletto con mille errori e vanità ; e tanto perseverò nella sua ostinazione, che da' ministri di giustizia fu condotto in Campo di Fiori ; e quivi, spogliato nudo e legato a un palo, fu bruciato vivo, accompagnato sempre dalla nostra Compagnia, cantando le letanie, e li confortatori sino a l'ultimo punto confortandolo a lassar la sua ostinazione ; con la quale finalmente finì la sua misera e infelice vita » [1]).

Senza questa maledetta ostinazione ne' suoi errori e nelle sue vanità, la quale era cominciata, come s' è veduto, da quando il P. Bellarmino e il P. Commissario gli chiesero l'abiura delle proposizioni raccolte dai

[1]) Bruno, *Opera*, III, pag. XII: ma la sentenza era già pubbl. da R. de Martinis, *o. c.*, e poi ripubbl. da parecchi altri, fino a D. Orano, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII sec.* Roma, 1904, p. 88-9 ; dove sono ricordati i precedenti edit.

libri e dai costituti, e che rinnovò nel carcere di Tor di Nona, nell'estrema giornata del Bruno, una disputa filosofica molto somigliante a quella che terminò l'estrema giornata di Socrate: senza questa ostinazione, la figura di Bruno non avrebbe tutto il significato che ha nella storia della cultura. Senza di essa non sarebbe stato compiuto il martirio della fede nuova dell'uomo, che cominciava a scorgere la divinità attorno e dentro a se medesimo in quell'universo infinito ed uno, sostanza identica di tutte le cose, considerate nella loro verità, *sub specie aeternitatis*. E se è vero che non c'è mai fede senza martirio, poichè nessuna fede si può aprire la strada in mezzo alla realtà storica, sempre organicamente consolidata e pronta a resistere alle forze nuove ed innovatrici; senza questa ostinazione, cioè senza questa immedesimazione della fede nuova con lo spirito umano, storico e concreto, questa fede non si sarebbe mai avviata verso la vita, ad investire la realtà, ad orientarla secondo nuovi ideali. Il martirio di Bruno ha per noi questo significato: esso è la conchiusione e correzione inveratrice della sua filosofia; è una dimostrazione reale dell'esigenza radicale del pensiero moderno, che non può più consentire, come Bruno illudendosi aveva sperato, con l'antica intuizione del mondo. Se Bruno non fosse stato bruciato, poteva parere possibile una conciliazione; come volle che sembrasse possibile Galileo, quando abiurò, non un'eresia, ma la sua fede scientifica.

Bruno fu saldo invece a sostenere la libertà suprema della scienza, e a protestare che una filosofia non potesse essere eretica, e non potesse esser giudicata dalla Chiesa. Bruno quindi provò che la vita dell'intuizione antica del mondo che ha fuori di sè Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, come bellezza e bontà, vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto



essa viene realizzando nel mondo. Questa filosofia, che con Bruno divinizza la natura, e dopo Bruno divinizzerà l'uomo in ciò che l'una e l'altro hanno d'infinito e di eterno, questa filosofia dopo il 17 febbraio 1600 sappiamo, per converso, che non può vivere se non per la morte di quella vecchia intuizione. Morte, che per noi non sarà, se la nostra filosofia è davvero la nuova filosofia, la morte dei giudici di Bruno; i quali giudicarono come voleva la loro coscienza; ma la morte del loro spirito, nel nostro, e la fine di tutte le intolleranze.

Il vero errore di quei giudici fu di non aver veduto, che, morto Bruno, la sua filosofia sarebbe stata più viva di prima. E noi, per rivendicare Bruno e correggere quell'errore, non possiamo se non ravvivare in noi lo spirito di Bruno, raccogliendo l'ultimo ammonimento da lui dato a un discepolo testimone della sua morte: «Seguire le sue gloriose pedate e fuggire i pregiudizi e gli errori» [1]).

Il suo rogo e tutti i roghi ormai sono spenti da un pezzo: la Chiesa continua a giudicare, ma non ha curia secolare pronta all'esecuzione delle sue sentenze. Le quali ora sono quelle che devono essere: sentenze di autorità religiosa per spiriti che quest'autorità riconoscono. La libertà del pensiero, proclamata dal Bruno, è un fatto storico; e la storia non indietreggia. Ma un altro trionfo egli aspetta: quello che i maestri liberi delle nuove libere generazioni devono celebrare, insegnando con lui, che c'è un Dio da riconoscere nel mondo che ci sta dinanzi e nel mondo che noi facciamo, in tutto ciò che è reale, o dev'essere reale per noi, verità della nostra scienza e norma della nostra volontà: un Dio, dunque, che bisogna realizzare con salda fede nella legge della coscienza e nella legge dello Stato; e a cui non si voltano le spalle, senza smarrire la verità del sapere e

---

[1]) Berti, pag. n. 236.

la bontà del volere, pubblico e privato. Insegnando che, quando questo *Deus in rebus* non è altrui raggiungibile, un Dio qualunque, che valga sinceramente come fondamento della legge inviolabile della vita, un Dio davvero riconosciuto ed amato, è meglio, molto meglio di nessun Dio; e che tutte le fedi, però, vanno onorate, non per galateo o per politica, ma perchè ognuna, a chi la possegga, è un valore assoluto e la ragione di tutti i valori.

## NOTA

### La sentenza del S. Uffizio di Roma contro G. Bruno.

Intorno alla mutilazione a cui ho fatto allusione a pag. 37 conviene ancora tener presente una fiera ma giusta osservazione di Luigi Amabile, che vale un documento. È a pagg. 468-9 n. della sua memoria: *Due artisti ed uno scienziato: Gian Bologna, Iacomo Svanenburch e Marco Aurelio Severino nel S. Offizio napoletano*, in « Atti della R. Acc. delle sc. mor. e pol. » di Napoli, vol. XXIV:

« Forse un giorno pubblicherò qualche documento dal quale apparirà come l'abito prelatizio, prossimo anche a mutarsi in porpora prelatizia, copra talvolta perfino gente senza fede, capace di azioni molto basse. Per ora debbo dire che ho rinunciato affatto al desiderio di studiare nell'Archivio del S. Officio romano, dopo di aver veduto che l' impostura è di regola in tale ramo: giacchè, pur quando si giunga ad ottener dal Papa la licenza di studiarvi le copie dei documenti debbono sempre scriversi dagl' impiegati dell'Archivio dipendenti dal Commissario del Santo Officio, e per lo meno vi si sopprime ciò che si vuole sopprimere, senza neanche astenersi dall'asserire il falso. Ho dovuto persuadermene, leggendo l'opuscolo *Giordano Bruno* per Raffaele De Martinis, Napoli 1889. [Anche altri cita questo libro con questa data; ma la copia, che io ne posseggo, reca la data del 1886]. L'autore, ch' è coltissimo sacerdote e pone il suo opuscolo nella « Biblioteca di S. Francesco di Sales per la diffusione gratuita de' buoni libri », ha ottenuto manifestamente dal Papa il permesso almeno di studiare e pubblicare la sentenza che colpì il Bruno; e la pubblica con una narrazione della vita del filosofo scritta sul tipo di que' tali buoni libri da diffondersi gratuitamente. A pag 12 egli registra un quarto processo fatto al Bruno in Vercelli

dalla Inquisizione della Repubblica genovese, dopo i due fatti in Napoli ed il terzo fatto in Roma; e dice: « La conoscenza di questo quarto processo l'abbiamo dalla sentenza romana che lo ricorda ». Poi a pag. 208 nella copia della sentenza romana tale ricordo non si trova, e là dove dovrebbe stare si legge questa sola proposizione con le parole seguenti: « Che tu havevi detto ch'era biastemia grande che il pane si transubstantii in carne etc. *et infra*. Le quali propositioni ti fu alli diece del Mese di Settembre MDXCIX prefisso il termine di IL giorni a pentirti »....; e qui una noticina a piè di pagina dice: Questa *nota* non si ha in archivio. G. C. S. »; come più sotto, a proposito del processo, un'altra analoga noticina dice: « Non esiste oggi in archivio. G. B. S. ». Il lieve scambio tipografico di lettere, ovvero anche la semplice variante, in siffatte iniziali due volte ripetute, non impedisce di leggervi « Gio. Battista Storti » o « Giambattista Canonico Storti », appunto il Canonico sommista e capo degli officiali ossia impiegati addetti al Santo Officio, dal quale è stata certamente rilasciata la copia della sentenza e sono state aggiunte le due noticine. Ora canone notissimo della Pratica del Santo Officio circa la sentenza era che « conviene in essa esprimere articolatamente la causa della condannatione del reo » (Masini, *Sacro Arsenale*, Roma, 1639, pag. 311); e tutte le sentenze che si conoscono (in Dublino se ne possono vedere interi volumi, oltre di che talune di esse sono state pure pubblicate) recano nel testo, non in note staccate, tutte le proposizioni eretiche ascritte al reo, come ancora tutti i precedenti della sua vita. Appunto poi pel Bruno lo Scioppio, che fu presente alla lettura della sentenza, e ne diede notizia a Corrado Rittershausen, scrisse: « Ea autem fuit huius modi. Narrata fuit eius *vita, studia et dogmata* et qualem Inquisitio diligentiam in convertendo illo et fraterne monendo adhibuerit », etc. Dov'è, nella copia della sentenza, la narrazione della vita e degli studii, del Bruno, che recava naturalmente pure la notizia del processo di Vercelli? Manifestamente la copia della sentenza fu rilasciata con mutilazioni, dissimulate anche in bruttissimo modo. Ammetto volentieri che lo Storti non si sia comportato in tal guisa senza ordini superiori; ma con ciò la cosa riesce ancora più brutta, e la triste conclusione è, che a que' Signori del Santo Officio non si può prestare alcuna fede ».

# II.

# LO SVOLGIMENTO DELLA FILOSOFIA BRUNIANA

Dalla *Critica*, a. x (1912) pp. 281-291.

I.

Il prof. Rodolfo Mondolfo ha fatto una recensione dei lavori del Tocco su G. Bruno e un tentativo di correggere in qualche punto l'interpretazione del rimpianto maestro. Se non che anch'egli sulle tracce del Tocco, valentissimo nell'analisi filologica delle parti di un sistema ma intento per solito più a guardare più gli alberi che la foresta, postosi a studiare i vari aspetti contrastanti del pensiero bruniano, se n'è lasciato sfuggire l'unità spirituale, in cui, com'è pur ovvio, è il significato di tutti questi singoli aspetti.

A proposito appunto del mio giudizio sul Tocco, da me definito, come storico della filosofia, un puro filologo, il Mondolfo, non vede come possa conferirsi al concetto di filologia tale ampiezza, da comprendere « l'interpretazione dei sistemi filosofici, la loro critica interna.... ». Io dicevo, propriamente: la conoscenza di quei fatti che sono (per lo storico della filosofia a tendenza filologica) i sistemi filosofici, da accertarsi criticamente, da definirsi nelle loro effettive determinazioni, con la critica e l'ermeneutica filologica dei testi che ce ne conservano la testimo-

---

[1]) *La filosofia di G. B. e la interpretazione di F. T.*, Firenze, 1912 (estr. dalla « *Cultura filosofica*).

nianza. E la difficoltà alquanto oscuramente propostami si riduce a dire, che anche nella storia del Tocco i sistemi non sono fatti, ma valori. Ma il Mondolfo non ha badato a tutte le considerazioni che io avevo premesse per dimostrare che i tentativi di valutazione filosofica del Tocco, e pei criteri da lui teoricamente proposti e per le applicazioni che ne fece ne' suoi giudizi, falliscono tutti, non per difetto dell' ingegno, ma per la loro natura affatto estrinseca al metodo da lui adoperato: il quale per la sua logica interna esigeva una mera costatazione di fatti (di pensiero) ed escludeva assolutamente ogni valutazione. E chi ebbe, come me, la fortuna di ascoltare le sue bellissime lezioni, dove tutto era analisi, ordine e lucidezza, non può aver dimenticato come talora, raramente, quell' onda limpidissima si arrestasse, si rimescolasse in se stessa e s' intorbidasse; quando il maestro era stato tentato da un suo segreto pensiero a trarsi fuori da quel processo che stava esponendo, per rilevare una difficoltà, un' incongruenza, un punto oscuro. E s'annebbiava quella faccia di solito illuminata da un sorriso: s' arrestava impacciata la parola faconda e immaginosa, spezzandosi in brevi e tronchi periodi, che finivano sempre con un atto di energica risoluzione: « Ma noi facciamo ora la storia, e non facciamo la critica; e andiamo avanti! ». Ed eravamo tutti contenti di andare avanti, poichè si tornava alla luce e al sereno. E potrei entrare in particolari molto significativi, poichè il corso che potei seguire fece nell'animo mio una profonda impressione, e vi ritorno spesso nella memoria con nettezza e vivezza di ricordi, come si ritorna alle ore più liete della giovinezza che fugge. E chi prende scandalo della mia definizione del metodo del Tocco (definizione che, come ogni altra, non può fare a meno di porre dei limiti), forse non avrà amato mai un suo maestro di quell'amore che solo è caro ai maestri dell' intelligenza e della serietà del Tocco.



## II.

La filologia, bensì (poichè l'amico Mondolfo mi trae a riparlarne) pel filologo stesso è un ideale, non un fatto; è una tendenza, un momento logico, non una logica reale e compiuta. C' è la filologia (categoria astratta), non ci sono filologi: perchè pensieri (o atti spirituali, in genere: poesie, miti, credenze religiose, norme giuridiche, ecc.) che siano fatti non ce ne sono. Per sminuzzare che faccia il filologo il suo testo, ogni minuzzolo gli resterà sempre innanzi pieno dello spirito del tutto; al quale pertanto il filologo, suo malgrado, sarà costretto a guardare, non riuscendo il più delle volte a vederlo esattamente, poichè ha tenuto mala via, e gli alberi non gli lascian vedere la foresta. E però io non ho detto, nè potevo dire, che nella storia del Tocco manchino del tutto le valutazioni; ma soltanto che quelle che ci sono, non sono strettamente filosofiche [1], e però non si organizzano tra loro, non si

---

[1]) Dopo aver detto che nella sua conferenza del 1886 il Tocco faceva consistere la grandezza filosofica del Bruno « nella costruzione di una filosofia rispondente alla nuova scienza e ai nuovi bisogni dello spirito » e « in ciò che l' interesse scientifico primeggi in lui sul metafisico », il M. osserva che questa frase non esprime, « come altri ha creduto, il pensiero completo o, almeno, definitivo di lui ». E in nota poi fa sapere che questo altri sono io: « Quindi io non posso consentire col Gentile, che ritiene il giudizio del Tocco sulla filosofia del Bruno fondato esclusivamente sul criterio che maggior pregio abbia quel sistema, che seppe meglio elaborare il materiale positivo, che le scienze contemporanee gli offrivano, ed imprimere una spinta più vigorosa al progresso. Questo criterio valutativo non è l'unico proposto dal Tocco nei suoi *Pensieri*... » (pag. 8). E mi fa osservare che lì il Tocco ne ammetteva tre

giustificano e non fanno delle sue ricerche un vero lavoro storico. Il che non significa che le sue ricerche non abbiano valore o ne abbian poco. Ne hanno moltissimo; ma come ricerche, o elementi astratti di storia. O chi ha detto che chi non fa una cosa, non possa farne in modo eccellente un'altra? I limiti dell'interpretazione bruniana del Tocco derivano appunto da cotesto suo carattere filologico, che è, d'altra parte, la radice dei grandissimi pregi, pei quali quei lavori non saranno mai dimenticati dagli studiosi del Bruno.

E ora mi rincresce di dire che il Mondolfo non s'è messo in grado nè di vedere questi pregi, nè di scorgerne i limiti, ossia i difetti. I pregi andavano messi in luce considerando lo stato della ricerca bruniana prima del Tocco, in Italia e fuori d'Italia, e cercando i punti speciali in cui il Tocco la fece progredire: ciò che il Mondolfo non poteva fare, naturalmente, limitandosi

---

di questi criteri: cioè appunto quei tre, che io avevo esposti, approfondendoli del mio meglio, in ben cinque pagine (F. Tocco, nella *Critica* del 1911, pagg. 181-185). — Quanto al giudizio particolare sul B., il Mondolfo ci mette un esclusivamente, che non ci misi io: ma, quel che è peggio, non si rende conto del carattere della mia osservazione, che non è di mera costatazione, ma di critica. E mi rimanda alla conclusione delle *Opere latine*: che il Mondolfo non dubitava certo che non mi fosse nota. È vero che in quella occasione il Tocco dice il valore di un filosofo misurarsi anche (il sopratutto, che mette qui il Mondolfo è una svista) dalla efficacia che un filosofo esercita sui successori suoi (pag. 414) e quello del B. quindi dall'influsso che ebbe su Spinoza, Leibniz, Jacobi, Schelling ed Hegel. Ma il Mondolfo non considera che cotesto valore non è valore pel Tocco, che non voleva essere nè spinoziano, nè leibniziano, nè jacobiano, nè schellinghiano, nè hegeliano: laddove delle idee scientifiche del Bruno notava che «la maggior parte è entrata definitivamente nel patrimonio della scienza». Valore, se non mi sbaglio, è finalità. E l'efficacia di cui parla il Tocco per la metafisica bruniana, è meccanismo. O dobbiamo tornare sempre a intenderci sui concetti più elementari?



a studiare i soli libri dello stesso Tocco. Per i difetti, sui quali nè anche il Mondolfo par disposto a chiudere gli occhi, bisognava prima di tutto scoprire il difetto: perchè è chiaro che un uomo della erudizione, della diligenza, dell'acume del Tocco, se sbaglia (in punti essenziali, s'intende, chè nelle minuzie l'infallibile fallisce sette volte all'ora), non può sbagliare a caso, ma vi dev'esser portato dal suo metodo e dal suo principio. Il Tocco ha studiato con gran cura i particolari della filosofia del Bruno, analizzando nelle *Opere latine*, nelle *Opere inedite* e nelle *Fonti più recenti*, punto per punto, tutto il contenuto di quella filosofia. Ma da quest'analisi esce una filosofia, che sia una filosofia? Il Tocco parla ora di eclettismo, ora di sincretismo, dimostrando quel che in Bruno è preso da Aristotele e quel che è preso da Plotino, quello che c'è di Parmenide e quel che deriva da Eraclito, gli elementi democritei atomizzanti e gli elementi platonici panteizzanti: un Briareo dalle cento braccia, avrebbe detto lo Spaventa: ma dov'è Giove? Dov'è l'unità, la filosofia, lo spirito di Bruno? Una ricerca di fonti ha il suo valore, che non è piccolo, ma è al di qua dell'opera cui si riferisce. Un tentativo di ricostruzione — come l'aveva fatto già per Platone, con un'esigenza che accenna all'indiretta derivazione della cultura filosofica del Tocco dalla scuola hegeliana, alla quale anch'egli nella prima gioventù era appartenuto — egli fece cercando di stabilire un certo processo del pensiero bruniano attraverso alcune fasi di svolgimento; tentativo a cui egli teneva molto, e che, secondo mi scriveva nel 1905, si compiaceva di vedere accolto dal Vorländer e in parte dal Hoeffding, quanto gli doleva che fosse stato combattuto dal suo amico prof. Masci: [1]) ma che aveva esso stesso il grave

---

[1]) Nel *Rend. dell'Acc. delle scienze morali e polit. di Napoli*, a. XXVIII (1889, torn. 30 giugno).

difetto del peccato originale de' suoi studi bruniani: non potendoci essere svolgimento senza un'unità, senza un pensiero che si svolga attraverso vari momenti.

## III.

Ora il Mondolfo, non essendosi messo a questo punto di vista, si smarrisce anche lui dietro alle contraddizioni e alle oscillazioni del Bruno, e non può mirare al nodo essenziale della sua metafisica. Una prima osservazione egli fa circa il rapporto della religione con la filosofia in Bruno: rapporto che fu anch'esso motivo di dissenso tra il Tocco e il Masci, e rispetto al quale il Mondolfo nota che il Tocco non mantenne la stessa opinione dalla Conferenza del 1886 alle *Fonti* di sei anni dopo. Il contrasto bensì gli sembra apparente; e ritiene che «in parte derivi dal fatto, che nella conferenza fiorentina si trattava della teologia positiva, coi suoi simboli e le sue figure, fatta per le moltitudini; qui invece si tratta della teologia negativa dell'uno ineffabile, cui soltanto l'estasi può arrivare. Ma si collega in parte anche, in quanto riguarda l'innegabile contrasto fra la tendenza immanentistica e la trascendentale e il vario prevalere dell'una o dell'altra nella mente del Bruno a quella successione di fasi nella filosofia di lui, che è merito del Tocco avere per primo messo in luce». Lasciamo stare se un contrasto apparente dei giudizi del Tocco possa collegarsi a una reale successione di fasi nella filosofia del Bruno. Il contrasto il Mondolfo crede in realtà che sia (benchè apparente ed eliminabile) non nel Tocco, ma nel Bruno; il quale una volta pare (come parve al Tocco nel 1886) che metta la filosofia al di sopra della religione; un'altra (come parve al Tocco nel '92) che metta



la religione al di sopra della filosofia. E crede che la contraddizione non ci sia per questo: che la religione inferiore alla filosofia è per il Bruno quella positiva; l'altra, superiore alla filosofia, la teologia negativa. E si lascia così sfuggire, che Bruno dice questa «più alta contemplazione, che ascende sopra la natura» i m p o s s i b i l e e n u l l a a c h i n o n c r e d e[1]; che cioè essa appunto è il contenuto della religione positiva; ma che d'altra parte il contrasto non c'è perchè le parole non significano nulla per se stesse e bisogna intendere il pensiero del Bruno. Punto che io mi permetto di credere di avere altra volta chiarito definitivamente nella mia conferenza *G. Bruno nella storia della cultura*[2] (e il Tocco mi scrisse allora d'essere al tutto d'accordo con me). La più alta contemplazione, impossibile a chi non crede, è bensì più alta, ma è vuota per chi, come Bruno, ha dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi. L'essere la cognizione rivelata più alta della razionale non toglie che non sia vera cognizione; e però più bassa della razionale. Più alta per l'oggetto, inaccessibile alla ragione, essa, per Bruno, è infinitamente inferiore alla speculazione, in quanto processo conoscitivo, autonomo, come dev'essere ogni vero processo conoscitivo. La sua superiorità appunto è la sua inferiorità, dato che il centro dell'interesse del filosofo si è spostato dall'oggetto della fede a quello dell'intendere, e quindi il suo vero Dio non è più il trascendente, ma l'immanente. Il trascendente non è negato e non poteva essere negato; ed è merito del Bruno non averlo negato, data la sua concezione insufficiente del Dio immanente; onde il trascendente è l'integrazione, tutt'altro che trascurabile, dell'immanente (come il noumeno di Kant è richiesto a integrare il suo fenomeno); ma

[1]) *Dial. met.*, ed. Gentile, pag. 232.
[2]) Vedi sopra, specialmente pag. 41.

ciò non toglie che l'anima della speculazione bruniana sia l'intuizione sempre viva della divina natura, o *mens insita omnibus*. E dimenticato o trascurato questo concetto, nessuna frase, nessuna pagina in lui è più intelligibile. Il teismo di Bruno non è la sua religione, ma il limite della sua filosofia, che è pure la sua religione, essenzialmente panteistica.

## IV.

Il Tocco distinse tre fasi nello svolgimento del pensiero bruniano: 1. schietto misticismo neoplatonizzante, rappresentato dal *De umbris* (1852): dove il monismo è commisto a motivi di dualismo e di trascendenza; 2. monismo eleatico, panteizzante, rappresentato principalmente dal *De la causa principio ed uno*, e in generale dagli scritti italiani (1584-85); 3. atomismo, svolto segnatamente nel *De minimo* (1591). Contro tale distinzione fu osservato che le varie tendenze non si succedono cronologicamente, ma sono simultanee e s'intrecciano nell'opera bruniana, che si sforza appunto di accordare motivi filosofici discordanti. Occorre intendersi, dice il Mondolfo. «La distinzione delle fasi del pensiero bruniano non è separazione nettamente determinabile: il fatto, che simultaneo alla metafisica della *Causa* e ad un indirizzo etico con essa congruente, si presenti un altro indirizzo di morale, che meglio s'intenderebbe se contemporaneo alla metafisica del *De minimo*, è prova novella di ciò che anche il Tocco rileva, che il pensiero del Bruno è tratto continuamente per opposte vie da forze antagonistiche.... Una coerenza sistematica non sarebbe naturale chiederla al Bruno. In una vita così tumultuosa ed errabonda in un'attività filosofica così intensa e svariata, fra gli



scritti e l'insegnamento, nel breve termine di nove anni, al Bruno non fu concesso mai quell'agio della concentrazione pacata, della discussione interna delle sue convinzioni, del sereno esame critico, che sarebbe d'altra parte stato così alieno dal carattere suo e della età sua, pur essendo condizione del raggiungimento d'una sistemazione coerente o dell'eliminazione almeno delle più gravi contradizioni. Ma la manifestazione di tendenze contrarie in scritti dello stesso periodo, o anche nella medesima opera, non toglie che volta a volta l'una o l'altra di tali tendenze si mostri preponderante.... Non fasi pure, dunque, ma tuttavia fasi reali» (pp. 22-24).

Comunque, tre fasi così concepite è facile vedere che non sono uno svolgimento, ma una giustapposizione, resa possibile dal concetto generale della possibilità di risolvere tutta quanta la filosofia bruniana nella somma degli elementi che vi confluirono. Donde nascono domande gravissime, come le seguenti: Com'è possibile che un emanatista a mo' di Plotino, che fa vivere l'uno nei molti, acceda all'intuizione astratta degli Eleati, che l'uno staccano affatto dalla molteplicità, senza sentire la radicale erroneità della sua prima intuizione? O com'è possibile che un monista alla Parmenide s'induca a riconoscere il flusso eracliteo, senza abbandonare del tutto la negazione parmenidea del non essere? O come può chi fu una volta schietto neoplatonico, e non ha cessato mai del tutto di esser tale, e ha tenuto e tien sempre fermo (come avvertiva il Tocco) all'animismo universale fondato sul concetto dell'anima del mondo, come può egli accogliere l'intuizione meccanicista e pluralista di un Democrito? È possibile che in uno stesso pensiero concorrano proprio filosofie così avverse e repugnanti? — Ma c'è dell'altro: nelle *Opere latine*, prima di studiare le inedite, il Tocco ammetteva che nella terza fase del filosofare bruniano attestata dal *De minimo*, l'atomismo di Democrito e

di Epicuro venisse e incontrarsi (nientemeno!) nella monadologia leibniziana; perchè Bruno avrebbe nei suoi minimi frantumato non solo il corpo dell'infinito universo, ma anche l'anima del mondo, ammettendo la realtà delle anime individuali. Nella prefazione invece alla memoria sulle *Opere inedite* confessava candidamente: « Il confronto colle opere inedite mi fa ora ricredere. L'individuazione dell'anima non è per Bruno se non un fatto passeggero, che nell'infinita serie del tempo non ha consistenza e durata maggiore del baleno. Per tal guisa la trasformazione atomistica della speculazione bruniana resta a mezzo, perchè, se la parte materiale si risolve tutta in atomi insensibili e irriducibili, la parte spirituale invece cotesto frazionamento non conosce, e resta sempre una di qualità e sostanza. La quale in conseguenza reca a dir vero questo vantaggio, che l'atomismo della terza fase si saldi più facilmente col panteismo della seconda, a quel modo istesso che l'immanenza della seconda fase si saldava con la trascendenza della prima » [1]. Studiando la *Lampas triginta statuarum*, il Tocco, insomma, ebbe il merito di accorgersi

[1]) Il pluralismo delle monadi (delle monadi spirituali) si regge su un concetto fantastico della monade, che in quanto spirito è immoltiplicabile. Ma il luogo sopra trascritto del Tocco dimostra in modo caratteristico come vigorosa fosse in lui la fantasia (a danno, s'intende, dell'intelletto speculativo): perchè solo con l'immaginazione si può vedere nell'atomismo un termine medio tra il monismo panteistico e la monadologia, e si può parlare di un f r a z i o n a m e n t o spirituale analogo a quello materiale che sarebbe operato dall'atomista. Anche l'HOEFFDING (*St. della filos. mod.*, trad. it., I, pag. 492) a proposito di questa inconseguenza addebitata dal Tocco al Bruno, il quale si sarebbe fermato a mezzo nella trasformazione atomistica della propria dottrina, avverte: « È tuttavia una grave questione anzitutto se il concetto di atomo si approprii a venir applicato al lato spirituale dell'esistenza, e fu forse un retto istinto quello che trattenne Bruno dall'intraprendere una tale applicazione ».



che era corso troppo nell'interpretazione di alcuni luoghi del *De minimo*, e di tornare indietro [1]), riconoscendo che il Bruno non aveva riconosciuto altra anima sostanziale che quella universale, pur mantenendo sempre l'interpretazione atomistica, salvo a notare, come s'è veduto, un'incoerenza tra l'anima una e i corpi molti.

## V.

Ora viene il Mondolfo e sottopone ad esame il cangiamento d'opinione del Tocco, e sostiene che questi aveva ragione prima ed ebbe torto dopo: che cioè anche le opere inedite confermano la coesistenza in Bruno dell'atomismo e della monadologia. Questa è la parte originale del suo scritto, che conchiude dicendo: « Taluni, che nel Bruno veggono soltanto il campione del monismo panteistico, quando salutano in lui il precursore, accanto allo Spinoza ricordano anche il Leibniz; e se si chiedesse loro in quali opere questi precorrimenti si verifichino, dovrebbero pur rispondere: il primo nelle opere successive al *De umbris*, il secondo nei poemi latini » (p. 34) Parole non troppo chiare; ma che vogliono significare, che molti che fanno di Bruno un monista panteistico, poi senza troppo riflettere (e chi sono costoro?) lo fanno precursore di Spinoza e di Leibniz; ammettendo implicitamente che in Bruno ci sia, oltre il monista, il monadista, le cui dottrine essi vorranno certamente trovare nei poemi latini.

Vediamo un po'. Se anche nella *Lampas* e nell'altra opera inedita *De rerum principiis* fosse esclusa la moltiplicazione dell'anima in molte anime sostanziali, il

[1]) *Le opere inedite di G. B.*, Napoli, 1891, pagg. 65-73.

Mondolfo non vede come questo potrebbe obbligarci ad escluderla dal *De minimo*, che rappresenta un momento ulteriore nello stesso sviluppo dell'atomismo, non ancora accolto come dottrina metafisica nel *De principiis*. Ma già nella *Lampade* il Bruno palesa incertezze e oscillazioni, che rendono più che dubbia la risoluta interpretazione del Tocco. Nella *Lampade* Bruno dice l'anima *naturam ex se subsistentem, non accidentalem formam, non entelechiam, non harmoniam, non aliud simile*; l'anima e il corpo *duo subiecta per spiritum unibilia, quorum principalius est anima*; unibili di un'unione che avviene, *casu*, non *naturaliter*; e l'anima *multo intervallo relinquit post se materiam; anima ante et post corporis societatem consistit*. Quest'anima è quella del mondo, o quella di ciascun individuo? Pel Mondolfo è da escludere che sia la prima per ragioni.... come dire? a priori. «Se l'anima, di cui qui si parla, fosse l'anima del mondo, non saprei vedere come tutti questi residui della scala plotiniana degli esseri s'accordino col panteismo, per cui è *Deus sive natura*, e l'anima del mondo è una faccia di quest'essere unico, che visto da un altro lato è materia. Tra spirito e materia il Bruno qui non afferma soltanto una distinzione, che sarebbe condizione della stessa identità di essi, come di contrari; ma una vera e propria separazione». Ragioni, adunque, a priori, e, quel che è peggio, oscure, perchè fondate su una conoscenza non esatta del neoplatonismo, dove la dualità non esclude punto l'unità.

## VI.

Ma la più semplice maniera di vedere che specie di anima fosse quella di cui Bruno parla nei luoghi citati, non era quella insegnataci dal Tocco, di andare a guardare il testo; cioè, dico io, il contesto? E allora, salvo



errore, l'anima di cui si parla lì dal Bruno, dovrebbe esser quella di cui si comincia a parlare a pag. 239, proponendo l'esempio, a cui si deve applicare l'arte inventiva della Lampada: *Anima non est accidens*. E lì si parla di *anima hominis* che *absolvitur a corpore et realiter existit sine illo*. Ma che per ciò? «Il Tocco medesimo», osserva il Mondolfo, «rileva che nella maggior parte degli argomenti, recati per provare che l'anima non sia accidente del corpo, ma *substantia spiritualis*, il Bruno si riferisce all'anima individuale, non all'anima del mondo». Ebbene, egli soggiunge: «allora dove se ne va l'affermazione del Bruno che le anime individuali non siano che ripercussioni fuggevoli dell'anima del mondo, sue operazioni nella materia che sola introduce la molteplicità e la divisione?»

«La vera individualità», aveva detto il Tocco [1]), «o per meglio dire, la vera sostanzialità sta nell'anima del mondo; le altre non sono se non molteplici ripercussioni di quell'unica, o per dirla chiaramente, non sono nè più nè meno se non le diverse operazioni dello stesso principio. Quando si dice che l'anima dell'uomo è una sostanza individua, che risiede nel centro della vita, non si deve intendere che sia un essere diverso dall'anima universale. È invece l'anima universale, che agisce in quel determinato punto, e da quel punto irraggia l'azione sua in tutto l'organismo. Così si spiega,... come, pur ammettendo l'immortalità dell'anima, il Bruno non solo nella *Causa*, ma anche nel *De minimo* derida le paure dell'Orco. Non è l'anima individuale, non è quell'operazione localizzata in quel centro che è immortale, ma ben piuttosto l'anima universale stessa, che dai frammenti del disciolto organismo ne comporrà altri; il che è ciò che v'ha di vero nell'antica dottrina della metempsicosi». Alla domanda del Mondolfo (dove

---

[1]) *Le opp. ined.*, pag. 69.

se ne va?) il Tocco ha perciò risposto: la sostanzialità, l'individualità dell'anima di ogni uomo è la stessa sostanzialità e individualità dell'anima universale, di cui la prima è un'emanazione. L'anima dell'uomo, insomma, è *substantia individua, subsistens etc., quatenus anima universalis*: concetto ovvio a chi abbia studiato la logica spinoziana di sostanza, attributo e modo. Si ricordi infatti Spinoza: *Aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus eiusque partes ab invicem separari: at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur neque dividitur* [1]). E anche per Spinoza la mente umana è parte, com'egli dice, dell'intelletto infinito di Dio [2]); e quindi è sostanza, ma non in quanto mente umana, nella sua finitezza.

Il Mondolfo, dopo avere esposto il concetto del Tocco, che si rifaceva certamente da Spinoza nell'intendere il rapporto dell'anima universale con quelle particolari, solleva la seguente difficoltà: « Se l'anima del mondo è individua ed unica realtà, e, come tale, unita inseparabilmente alla materia considerata nella sua totalità — sì da costituire entrambe due facce di una sostanza unica — essa è ugualmente inseparabile dai singoli esseri, che costituiscono la totalità della materia: non si può concepire il suo distacco neppur temporaneo da alcuni di questi, senza supporre che l'anima sia unita ad una parte e non alla totalità del mondo, e senza interrompere ad ogni momento quella continuità della sua azione, che dovrebbe spiegarsi sempre *tota in toto et in qualibet totius parte*. D'altro canto, però, queste separazioni, inconcepibili per l'anima universale, sono concepibilissime per le anime individuali, quando esse siano considerate non accidentali, ma sostanziali.... ». Difficoltà, però, che non toccherebbe soltanto la filo-

[1]) *Eth.* I, prop. 15 sch.
[2]) *Eth.* II, prop. 11 cor.



sofia bruniana ma ogni specie di emanatismo che fa derivare il molteplice dall'uno; e potrebbe riuscire se mai una critica, non già servire alla interpretazione di Bruno. Ma la difficoltà esiste? Considerata nella sua totalità, la materia sarà una; e tale sarà in quanto animata, giacchè la materia per se stessa è *caussa multitudinis et divisionis*. E s'intende che in tale unità non ci può essere più morte, e non è da parlare di distacco. Ma la morte e l'interruzione (relativa) dell'azione avvivante dell'anima universale è appunto nella materia in quanto materia: che non è tutto, cioè uno, ma molteplicità: nella quale un essere non è l'altro, e però la vita dell'uno è la morte dell'altro, cioè distacco dell'anima: la quale non resta ad agire nel vuoto pel fatto che la morte del secondo è pur vita del primo essere.

La difficoltà ci sarebbe se l'anima si distribuisse nella materia. Allora una parte materiale esanime importerebbe una parte dell'anima a spasso. Ma l'anima come sostanza indivisibile è tutta in tutto e in ciascuna parte, e la sua azione animatrice perciò non è possibile che sia mai interrotta. S'intende che d'altro canto nè anche una parte di materia può restare senz'anima; perchè la morte è relativa all'essere particolare che si disgrega nei suoi atomi in quanto questi entrano in nuovi aggregati. Onde la materia nella sua totalità, cioè, ripeto, come unità, è sempre animata, ossia è anima; e quindi non patisce mai morte.

## VII.

Io almeno non riesco a scorgere la difficoltà che ci vede il Mondolfo; il quale, una volta creatasela per eliminarla, propende a credere che il Bruno realmente ammettesse la sostanzialità delle anime individuali, oltre

quella dell'anima del mondo ; senza accorgersi nè anche lui di quel che era sfuggito al Tocco nel suo lavoro sulle *Opere latine ;* che cioè l'anima del mondo è la negazione delle anime individuali ; e viceversa ; e senza avvertire, com'era naturale, che la difficoltà da lui sollevata, ci sarebbe, e insuperabile, appunto in questa ipotesi ; perchè, ammesse le anime individuali unificate e fuse nell'anima del mondo, e tante anime quanti sono gli esseri del mondo, non si vede davvero come si potrebbe morire.

E, posto che i testi di Bruno parlano espliciti nel ridurre le anime individuali a mere fulgurazioni dell'unica sostanziale anima del mondo — dottrina analoga a quella averroistica dell'unità dell'intelletto, che ebbe sostenitori anche nel cinquecento immediatamente prima del Bruno; posto che un pensatore del tempo di Bruno non poteva vedervi la difficoltà che ci vede il Mondolfo, perdono ogni fondamento le sette considerazioni che egli enumera nella conclusione del suo scritto, per dimostrare la probabilità della vecchia opinione, che male il Tocco avrebbe fatto ad abbandonare, circa la tendenza bruniana verso la monadologia. Per la 1.ª e la 3.ª (chi volesse scorrere l'elenco di queste considerazioni del Mondolfo) metta il Mondolfo al luogo dell'anima-sostanza, l'anima operazione dell'anima sostanza ; e tutto è a posto. La 2.ª suppone vera quella difficoltà fondamentale che s'è vista. La minima realtà, che è immortale, è il minimo, cioè la sostanza : quella sostanza che, spinozianamente, è solo in apparenza molteplice, laddove per la mente non è che una, come ora vedremo. Nella 4.ª, nella 5.ª e nella 6.ª l'argomento del Mondolfo, che le differenze individuali suppongano la sostanzialità delle anime individuali è rovesciato da espliciti luoghi di Bruno [1]) e dallo stesso spi-

[1]) Vedi p. e. *Cabala*, nei *Dial. metafisici*, pagg. 253-4.



rito generale del sistema che fa nascere le differenze dalla materia. Nella 7.ª male si appaia il principio di libertà filosofica e religiosa [1]) con la dottrina del libero arbitrio ; e inesattamente si crede che il libero arbitrio di Bruno possa scambiarsi con l'autonomia della coscienza individuale (che il Mondolfo per positivistico pudore vorrebbe sostituirgli). Il libero arbitrio di Bruno (*amor confusus, non adhuc limitatus*, e perciò *potentia* qual'è in Dio, che è, per lui, come per Spinoza, *absoluta necessitas ut sit etiam absoluta libertas* [2]), è difetto, che lo sviluppo della ragione deve a poco a poco colmare, e che perciò non può a nessun patto ragguagliarsi alla divina libertà del filosofo, partecipante della libertà dell'oggetto con cui si immedesima. La libertà di Bruno (e questa è la sua insuperabile inferiorità verso il monadismo leibniziano) non è del soggetto, ma dell'oggetto. È autonomia di coscienza individuale, nel senso che il Mondolfo dà all'individualità, per Bruno non ce ne poteva essere. E però è meglio consentire col Tocco nell'opinione che a lui, dopo matura riflessione, parve definitivamente preferibile.

## VIII.

Vero è che la monadologia bruniana, se non è quella di Leibniz, non è neppure l'atomismo di Democrito e di Epicuro. E il Tocco a furia di istituire riscontri e indagar fonti cancellò differenze essenziali, e si lasciò sfug-

[1]) Religiosa solo in un certo senso. Praticamente Bruno non riconobbe libertà religiosa. La sua religione libera coincide con la filosofia.

[2]) *Opera*, III, 41, 161, 22.

gire il vero concetto della monade di Bruno, strozzando perciò l'unità del pensiero bruniano dal *De umbris* ai poemi latini. Unità che meglio si ritrova nella stessa esposizione del Hoeffding, malgrado la sua superficialità. Questo storico p. e. vide chiaramente che gli atomi di Bruno non sono atomi assoluti ; e con ciò sottrasse già la sua filosofia all'atomismo vero e proprio (come sistema meccanicista) ; quantunque il suo modo di concepire l'atomo bruniano sia inesatto per un doppio aspetto, e vedendo una contraddizione tra la polemica del Bruno contro la divisione all'infinito e la dottrina della relatività del concetto degli atomi, e non vedendo che gli atomi relativi di Bruno possono essere tali tutti ad eccezione di uno, che è assoluto, la *monas monadum* : due inesattezze che sono poi una sola, derivante dal disconoscimento del carattere metafisico e oggettivo, e non gnoseologico e soggettivo, della relatività dell'atomo bruniano : che è gravissimo anacronismo. I minimi di Bruno sono sostanze attive teleologiche, in quanto unica sostanza : e però sono *toto caelo* diversi dagli atomi sostanze inerti e meccaniche in quanto molte. Nè questo monadismo è contraddittorio al panteismo neoplatonico ; anzi ne è un momento necessario nel pensiero di Bruno, e quindi più o meno svolto, secondo i vari scritti, ma pur sempre presente [1]). La monade, « principio e sostanza de le cose » di Bruno è la sostanza di Spinoza, non la monade di Leibniz.

[1]) Il Tocco liquidava nella sua terza fase il monismo bruniano, perchè non scorgeva l'identità della *monas monadum* e delle monadi particolari ; e però sosteneva non vedersi chiaro in Bruno il rapporto. Ma il HOEFFDING, I, 492 ha giustamente osservato che B. si spiega chiaramente in proposito quando nel *De min.*, I, 4 dice Dio *monadum monas, nempe entium entitas*. Cfr. anche *Eroici furori*, pag. 444 G. : « la monade vera essenza de l'essere de tutti », e *De minimo*, I, 2 : « *Minimum substantia rerum ; monas.... essentialiter in omnibus* ».



Questo concetto del minimo-sostanza fu luminosamente chiarito dallo Spaventa fin dal 1866 in un piccolo saggio, di cui il Tocco, che si servì del maggior saggio concernente la teoria della conoscenza, non tenne il debito conto [1]). Ma lo spinozismo dell'atomo bruniano non sfuggì neppure allo storico più accurato dell'atomismo, il Lasswitz [2]) (la cui opera il Mondolfo non avrebbe dovuto trascurare), quantunque anch'egli malamente insista, come il Hoeffding, sul carattere fenomenico della relatività delle monadi particolari, e non iscorga la vera differenza che separa queste dalle monadi leibniziane.

[1]) SPAVENTA, *Saggi*, Napoli, 1867, pagg. 256-67.
[2]) *Gesch. d. Atomistik*, I (1890), pagg. 365, 399.

III.

# VERITAS FILIA TEMPORIS

## POSTILLA BRUNIANA

Dagli *Scritti vari di erudizione e di critica in onore di R. Renier*, Torino, Bocca, 1912, pagg. 235-248.

# I

Nella *Cena delle ceneri* (1584) [1]), ai vanti che Teofilo fa della grandiosa rivoluzione scientifica apportata dalla filosofia del Nolano, il pedante Prudenzio risponde con un ammonimento preso a prestito dai *Disticha Catonis :*

Iudicium populi numquam contempseris unus,
Ne nulli placeas, dum vis contemnere multos [2]).

« Questo è prudentissimamente detto », ripiglia Teo-
« filo, che rappresenta il pensiero stesso del Bruno, « in
« proposito del convitto e regimento comone e prattica
« de la civile conversazione : ma non già in proposito de
« la cognizione de la verità e regola di contemplazione,
« per cui disse il medesmo saggio :

Disce, sed a doctis : indoctos ipse doceto [3]).

« È anco, quel che tu dici, in proposito di dottrina espediente a molti ; e però è conseglio, che riguarda la

---

[1]) Dial. I. Per i luoghi che saranno citati in questa nota v. Bruno, *Opere ital.*, ed Gentile, I, pagg. 25-29.
[2]) Baehrens, *Poet. lat. min.*, III, 226 (dist. 29 del lib. II).
[3]) *Dist.*, IV, 23 (pag. 232).

moltitudine : perchè non fa per le spalli di qualsivoglia questa soma [la cognizione de la verità], ma per quelli che possono portarla, come il Nolano ; o almeno muoverla verso il suo termine, senza incorrere difficoltà sconveniente, come Copernico ha possuto fare ».

Bisogna dunque, secondo il Bruno, distinguere tra la pratica e la scienza, tra la legge dell'una e la legge dell'altra : perchè la pratica è attività sociale, il cui soggetto è la comunità civile, il popolo ; la scienza è opera dei savi, onde « un solo, benchè solo, può e potrà vencere, ed al fine avrà vinto, e trionferà contra l' ignoranza generale ; e non è dubio, se la cosa de' determinarsi non co' la moltitudine di ciechi e sordi testimoni, di convizi e di parole vane, ma co' la forza di regolato sentimento, il qual bisogna che conchiuda al fine ; perchè, in fatto, tutti gli orbi non vagliono per uno che vede e tutti i stolti non possono servire per un sacio » : εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ, aveva già detto Eraclito [1]). Onde la legge della pratica sarà nella moltitudine de' testimoni, come a dire nel volere dei più ; quella della scienza nel regolato sentimento, ossia nella logica, che muove la cognizione della verità verso il suo termine, liberandola dalle difficoltà disconvenienti, ossia dalle contraddizioni.

La pratica, d'altra parte (costume, legge, culto religioso, ecc.) non è, per Bruno, mera volontà, quale si manifesta nei voti (testimoni), nelle grida e nelle altre espressioni violente dello spirito popolare ; ma è anche pensiero o, come egli dice, « dottrina espediente a molti »; è un sapere che è credenza, sottratta alla forza di quel regolato sentimento il quale bisogna che alfine conchiuda : è l'accettazione, refrattaria per sè ed estranea alla critica scientifica del pensiero logico, di concetti, ancorchè falsi, utili e ne-

[1]) Fr. 49 Diels.



cessari alla vita civile. Anche questo elemento della pratica, benchè in sè pensiero, non ha valore, secondo il Bruno, come tale ; e però il savio non ha autorità e competenza rispetto ad esso, e deve accettarlo qual è nella vita — che è volontà orientata secondo una fede — del popolo, col quale egli, praticamente, si confonde. Quindi l'atteggiamento del Bruno verso la religione, in quanto chiesa e istituto sociale : atteggiamento di rispetto, fondato sul concetto dell'assoluta incommensurabilità della dottrina filosofica, che è sforzo di conoscere la verità, e della dottrina religiosa, che è credenza espediente ai molti [1]).

Posta questa distinzione e incommensurabilità dello spirito pratico, possiamo dire, e dello spirito teoretico, egli non ricerca più oltre la radice di questa doppia direzione dello spirito umano (radice che noi piuttosto possiamo additare in quel residuo di trascendenza dualistica, che c' è in fondo al naturalismo bruniano) ; nè, tutto acceso com' è dell'ardore mistico della contemplazione, che è puro pensiero o cognizione della verità, ha più interesse di ricercare lo sviluppo dello spirito pratico. C' è un processo nelle religioni, nelle leggi, nelle idee morali e in tutte le dottrine espedienti ai molti ? È inutile cercare in Bruno una risposta a questa domanda. Il suo mondo non è quello della vita, ma quello della contemplazione, non è quello della storia, ma quello della natura : la sua stessa etica dello *Spaccio* finisce negli *Eroici furori*, che sono sublimazione della mente nel processo della verità. Egli perciò non ha luogo a proporsi il problema del movimento dello spirito pratico : lì, per lui, c' è solo arbitrio, dato esterno, fatto, e non logica. La fede, infatti, come tale, è irrazionale, e non può avere sviluppo.

[1]) Vedi in proposito il saggio precedente : *G. Bruno nella storia della cultura*.

La scienza, invece, è per il Bruno la negazione assoluta della fede ; e però egli esclude il popolo dall' insegnamento di quella. « Color c' hanno la possessione di questa verità, non denno ad ogni sorte di persona comunicarla, si non vogliono lavar, come se dice, il capo a l'asino ». Il dotto, che scopre una verità nuova, deve, secondo lui, indirizzarsi a chi ha ingegno, ma anche disciplina, sì che ignori tuttavia « sol per non avvertire e non considerare.... per la privazione de l'atto solo, e non de la facultà ancora ». La facoltà, dunque, o la condizione per essere in grado di accogliere la verità ossia di conoscere, è in parte naturale (ingegno) e in parte acquisita con lo stesso esercizio del pensiero, con gli studî (d i s c i p l i n a). In altri termini, la scienza è figlia della scienza. La verità nuova presuppone verità precedenti, ma queste stesse sono frutto di r e g o l a t o s e n t i m e n t o, di pensiero che procede secondo sue leggi. E però dall'insegnamento del Nolano sono esclusi non solo quei « maligni e scelerati, che per una certa neghittosa invidia si adirano ed inorgogliano contra colui, che par loro voglia insegnar »; ma anche quegli altri « che, per qualche credula pazzia, temendo che per vedere non se guastino, vogliono ostinatamente perseverare ne le tenebre di quello ch' hanno una volta malamente appreso ». La c r e d u l a p a z z i a, che è la fede, è messa sullo stesso piano della passione, che impedisce la vista del vero, come la negazione assoluta dello spirito scientifico. A tutti costoro il filosofo oppone quei « felici e ben nati ingegni, verso gli quali nisciuno onorato studio è perso : temerariamente non giudicano, hanno l i b e r o l' i n t e l l e t t o, terso il vedere, e son prodotti dal cielo, si non inventori, degni però esaminatori, giodici e testimoni de la verità ». Questo libero intelletto non è già intelletto vuoto, poichè il Bruno richiede, come s' è veduto, la d i s c i p l i n a ; ma è la ribellione al *credo ut intelligam* di S. Anselmo, e a ogni intuizione del pensiero che non sia tutto creazione



di se stesso, o, come dice Bruno, « esaminatore, giudice e testimone della verità ».

## II.

In questo concetto Bruno non solo supera la scolastica e la filosofia greca (cfr. la teoria dell'anamnèsi platonica ; dell' intelletto attivo di Aristotele, ecc.) ma lo stesso suo naturalismo che non ha posto per la libertà dello spirito come autoctisi. Nè Bruno si ferma qui. Portato dal'oscura intuizione dell' attività progressiva dello spirito nella storia, che era in fondo a tutti gli spiriti del Rinascimento (in cui pur si mescolava con l' idea opposta, perdurata fin a tutto il secolo XVIII, della identità immobile dell' anima umana attraverso tutti i tempi e tutti i luoghi), egli va oltre, e concepisce la scienza non solo come libertà, che potrebbe essere la libertà di un atto immanente e congruo alla fissa e ferma eternità dell'oggetto suo, com'era concepito da Platone e poi da Aristotele e da tutta la filosofia posteriore fino a Bruno ; sì anche come storia. E già abbiamo visto che lo spirito è costituito nella facoltà sua dalla d i s c i p l i n a, che è formazione storica, e che piglia il luogo della fede, per cui il pensatore medievale era fatto capace di conoscere il vero. Ma egli svolge con un'arguta osservazione questo concetto.

Prudenzio, molto prudentemente, con la viltà misoneista del pedante, ricalcitra sbigottito innanzi alle novità di Teofilo dicendo : « Sii come la si vuole, io non voglio discostarmi dal parer degli antichi, perchè dice il saggio : nell'antiquità è la sapienza » [1]. E Teofilo :

[1]) « In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia » : GIOBBE, XII, 12.

« E soggiunge : in molti anni la prudenza. Si voi intendeste bene quel che dite, vedreste, che dal vostro fondamento s' inferisce il contrario di quel che pensate : voglio dire, che noi siamo più vecchi ed abbiamo più lunga età che i nostri predecessori : intendo per quel che appartiene a certi giudizi, come in proposito. Non ha possuto essere sì maturo il giodicio d'Eudosso, che visse poco dopo la rinascente astronomia, se pur in esso non rinacque, come quello di Calippo, che visse trent'anni dopo la morte d'Alessandro Magno ; il quale, come giunse anni ad anni, possea giongere osservanze ad osservanze. Ipparco, per la medesima raggione, dovea saperne più di Calippo, perchè vidde la mutazione fatta sino a centononantasei anni dopo la morte d'Alessandro. Menelao, romano geometra, perchè vedde la differenza de moto quattrocentosessantadui anni dopo Alessandro morto, è raggione che n' intendesse più ch' Ipparco. Più ne dovea vedere Macometto Aracense milleducento e dui anni dopo quella. Più n'ha veduto il Copernico quasi a nostri tempi, appresso la medesma anni milleottocentoquarantanove [1]). Ma che di questi alcuni, che son stati appresso, non siino però stati più accorti, che quei che furon prima, e che la moltititudine di que' che sono a' nostri tempi, non ha però più sale, questo accade per ciò che quelli vissero, e questi non vivono gli anni altrui, e, quel che è peggio, vissero morti quelli e questi negli anni proprii ».

## III.

In questa pagina, per la prima volta, ch' io sappia, è affermato il concetto tutto proprio dell'età moderna,

[1]) Per tutto questo schizzo di storia dell'astronomia (la cui fonte è Copernico) cfr. le note all'ediz. cit., I, pagg. 28 e 416.



della importanza e della serietà della storia, come attualità dello spirito nel suo svolgimento. Lo spirito esaminatore, giudice e testimone nella verità non è spirito astratto, la mente, quale si trova indifferentemente in tutti gli uomini, nè la mente in sè, fuori delle sue condizioni determinate nel mondo : non è l'anima, p. e., di Platone, la quale soltanto nell'Iperuranio è veramente in grado d' intuire le idee. Lo spirito è Eudosso, Calippo, Ipparco ecc. ; ossia in tanto esso conosce quello che conosce, in quanto esso stesso è determinato nel tempo, o meglio, nella maturità del giudicio che progredisce col progredire delle osservazioni (« osservanze ») e, in generale, del suo stesso operare, o come benissimo dice Bruno, del suo v i v e r e. La vita dello spirito crea lo spirito ; e più lo spirito vive, più è spirito, più è capacità d' intendere. Non solo la scienza cresce con l'andare del tempo quasi per addizione di verità a verità (che sarebbe osservazione empirica abbastanza ovvia) ; ma la mente stessa riceve un continuo incremento, si fa più a c c o r t a. E questo crescere o svolgimento intimo della mente non viene per azione estrinseca di una illuminazione progressiva che la mente riceva dal di fuori : ma è l'autoformazione della stessa mente, che fa dei suoi gradini raggiunti base ad ascensioni ulteriori impossibili prima.

Ed ecco lo spirito che è storia. La quale non consiste — Bruno lo avverte esplicitamente — nella vana cronologia, ma nel pieno e concreto processo spirituale : onde dopo Copernico vivono i contemporanei di Tolomeo, pei quali tutto il frattempo non è stato vita di pensiero.

Questo concetto della storia in Vico e in Hegel s'integrerà e illuminerà nel sistema di una filosofia dello spirito, che in Bruno manca quantunque anche altrove, celebrando la potenza del lavoro umano e criticando l' ingenua raffigurazione mitica dell'età dell'oro, egli dimostri d' intuire profondamente il carattere essen-

zialmente storico dello spirito [1]). Ma, come episodio a sè nella concezione generale bruniana, esso è la coscienza perfettamente lucida che lo spirito acquista del carattere sacro dell'opera sua in un momento di energico ed entusiastico ritmo della propria attività, che non può essere altro che progresso, nella battaglia contro la tradizione degli antichi.

## IV.

Il valore di questo concetto bruniano della storia si fa più evidente se si raccosta a idee molto simili che s'incontrano in scrittori dello stesso periodo, ma posteriori al Bruno e ai primi de'quali mi pare molto probabile che sia stata innanzi la pagina del Bruno.

Più di un motivo abbiamo già per ritenere che le opere italiane del Bruno, pubblicate a Londra, e segnatamente la *Cena*, fossero note a Francesco Bacone, che ebbe familiare la letteratura italiana, e una volta cita il nostro scrittore [2]). Orbene, nel *Novum organum* (1620), lib. I, c. 84, tra gli ostacoli che si sono opposti in passato al progresso delle scienze, è menzionata quella *reverentia antiquitatis*, che abbiamo ammirata in maestro Prudenzio. E l'osservazione critica di Bacone coincide con l'ingegnoso sgambetto che Teofilo dà nella *Cena* alla citazione del pedante (« Si voi intendeste bene quel che dite.... »). « De antiquitate autem opinio », dice Bacone quasi con le stesse parole, « quam homines de

[1]) Vedi più avanti, pp. 144-5.

[2]) V. INTYRE, *G. Bruno*, London, Macmillan, 1903, e quel che ne ho detto anch'io nella *Critica*, III, (1905), e nell'opuscolo *G. B. nella storia della cultura*, Palermo, 1907, pp. 136 seg.



ipsa fovent, negligens omnino est, et vix verbo ipsi congrua. Mundi enim senium et grandaevitas pro antiquitate vere habenda sunt; quae temporibus nostris tribui debent, non juniori aetati mundi, qualis apud antiquos fuit. Atque revera quemadmodum majorem rerum humanarum notitiam et maturius judicium [cfr. il *maturo giodicio* di B.] ab homine sene expectamus quam a juvene, propter experientiam et rerum, quas vidit, et audivit, et cogitavit, varietatem et copiam; eodem modo et a nostra aetate (si vires suas nosset et experiri et intendere vellet) majora multo quam a priscis temporibus expectari par est; utpote aetate mundi grandiore, et infinitis experimentis, et observationibus [cfr. le *osservanze* di B.] aucta et cumulata » [1]).

[1]) Avverto qui che in fondo a questo aforisma Bacone conchiude: « Recte enim Veritas Temporis filia dicitur, non Authoritatis ». E il FOWLER (*Bacon's N. Org.*[2]), Oxford, 1889, p. 294, annota: « See Aulus Gellius, Noctes Atticae, lib. XII, cap. 11: 'Alius quidam veterum poetarum, cuius nomen mihi nunc memoriae non est, veritatem temporis filiam esse dixit' Iam indebted for this quotation to the Rev. E. Marshall. Cfr. Aeschylus, Prometeus vinctus, 981: 'Αλλ'ἐκδιδάσκει πανθ' ὁ γηράσκων χρόνος. E si può anche citare Senofane (fr. 18 Diels):

οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Si può altresì citare quell'osservazione del MACHIAVELLI (*Discorsi*, I, 3): « Quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione, che, per non si essere veduta esperienza del contrario, non si conosce; ma la fa poi scuoprire il tempo, il quale dicon esser padre di ogni verità ». Per Leonardo da Vinci vedi più avanti pag 189.

Uno dei più eleganti e famosi editori del Cinquecento, Francesco Marcolini di Forlì, che pubblicò dal 1535 al 1559, tolse a divisa delle sue stampe la Verità nuda flagellata dalla Menzogna e sostenuta dal Tempo, col motto: *Veritas filia temporis*, o *La verità figliuola è del gran tempo*. Vedi G. FUMAGALLI, *Lexicon typograph. Italiae*, Firenze, Olschki, 1905, pag. 492. Cfr. DELALAIN, *Inventaire*, pagg. 266-7.

Non mi par possibile dubitare che questo passo derivi dalla *Cena*, con gli ampliamenti ovvii appunto in chi ripete, e senza più la nota finale della distinzione tra il semplice scorrere del tempo e la vita operosa del pensiero,quale vera rappresentazione dell' incremento spirituale.

Anche nel *De augmentis scientiarum* (1623) ricorre l'arguta inversione bruniana della vita del genere umano, che dall'alto della nuova scienza cominciava a guardare come fanciulli i già venerati vegliardi del sapere antico. Qui Bacone appaia come egualmente viziosi i due eccessi opposti dell'amore immoderato così del nuovo come dell'antico : « Qua in re Temporis filiae male patrissant. Ut enim Tempus prolem devorat, si haec se invicem ; dum Antiquitas novis invideat augmentis, et Novitas non sit contenta recentia adjicere, nisi vetera prorsus eliminet, et rejiciat. Certe consilium Prophetae [1]) vera in hac re norma est :

---

Male invece si cita a riscontro dello stesso luogo del *N. Organum*, come ha fatto l'Ellis (in Bacon's, *Philos. WW.*, ed. Spedding, Ellis e Heath, I, 191, n. 1) il seguente luogo di Campanella (*Apol. pro Galilaeo*) di significato ben diverso: « Quapropter invidi sunt aut ingenio et fide in Deum exigui qui putant in Aristotele et aliis philosophis antiquis quiescendum : praesertim post Evangelii lucem, et novi orbis ac stellarum inventionem, qua prisci caruerunt, sicut et luce fidei quae perficit in nobis naturam supra ethnicos non deprimit sub eorum iugo ; cum eorum philosophia sit catechismus et nostra sit perfecta doctrina, teste Cyrillo ; unde in mundo qui est liber Dei et sapientiae melius legere poterimus, si gratiam quae est in nobis non negligamus ». Cfr. pure L. Blanchet, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris, Alcan, 1920, p. 265. Per le idee del Campanella intorno al progresso v. G. S. Felici, *Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella*, Lanciano, Carabba, 1895, pagg. 167-181. Meglio piuttosto ricordare col Rigault, Opera qui appresso citata, pag. 24 quel luogo di Ruggero Bacone, *Opus maius*, I, 6 : « Et infert, quanto juniores, tanto perspicaciores, quia juniores, posteriores successione temporum, ingrediantur labores priorum ».

[1]) Geremia, VI, 16.



*State super vias antiquas, et videte quaenam sit via recta, et bona, et ambulate in ea.* Antiquitas eam meretur reverentiam, ut homines aliquandiu gradum sistere et supra eam stare debeant, atque undequaque circumspicere, quae sit via optima : quum autem de via bene constiterit, tunc demum non restitandum, sed alacriter progrediendum. Sane, ut verum dicamus, *Antiquitas saeculi, juventus mundi* [1]). Nostra profecto sunt antiqua tempora, quum mundus jam senuerit : non ea, quae computantur ordine retrogrado, initium sumendo a saeculo nostro » [2]).

A questo luogo qualche commentatore di Bacone [3]) ha avvicinato un versetto del 2º libro di Esdra (XIV, 10) : *quoniam saeculum perdidit juventutem suam et tempora appropinquant senescere ;* dov'è, piuttosto, l'intuizione contraria della vita, non come progresso, anzi come decadenza ; e vi si può vedere soltanto un riscontro verbale al motto baconiano *antiquitas saeculi iuventus mundi*. Più a proposito si cita [4]) un luogo dei *Problemata marina* (1546) del Casmann : « Si....antiquiorum dignitas ex tempore major videtur, id nostros qui hodie docent posteriores unice commendabit, nam tempus.... doctius et prudentius evadit ex continuo progressu, ut senescens judicio sit acriore, solidiore et maturiore ». Ma, oltre che è assai improbabile che il Casmann fosse noto al Bruno, che suole sempre ricordare gli scrittori che conobbe, si tratta qui di un'ovvia osservazione

---

[1]) « This remark », dice l' Ellis nelle sue note alla edizione citata (pag. 458, n. 4), « is not, I think, given by Bacon as a quotation, and it i probable that he did not derive if from any earlier writer ».

[2]) *De augm.*, lib. I, 38 (in « *Philos. Works* » ed. Ellis, Spedding e Heath, vol. I, pagg. 458-9).

[3]) Ch. De Remusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 2.e ed., Paris, 1858, pag. 183, ed Ellis, nota al l. c.

[4]) Ellis, l. c., pagg. 458-9 n.

che non ha la forma arguta di quella del Bruno e di Bacone, nè tanto meno la profondità filosofica che il pensiero ha nel primo.

## V.

È noto poi quante somiglianze e coincidenze si trovino tra gli scritti del Bruno e quelli del Galilei, e quali sospetti abbia destati il silenzio assoluto del secondo sul conto del primo [1]). Ma non è stata ancora avvertita la concordanza tra la pagina della *Cena* sul progresso dello spirito umano e un frammento del Galilei, pubblicato fin dal 1876 [2]), dove è detto: « Il dire che le opinioni più antiche et inveterate sieno le migliori è improbabile, perchè siccome di un uomo particolare l'ultime determinazioni par che siano le più prudenti, e che con gli anni cresca il giudizio, così della universalità degli uomini par ragionevole l'ultime determinazioni sien le più vere ». È lo stesso concetto di Bruno anche qui, ma in una forma filosoficamente più attenuata e quasi empirica; sì da non potersi escludere che esso sia sorto spontaneamente nella mente di Galileo.

Eco galileiana può ritenersi quel che si legge in uno scritto polemico di Mario Guiducci, il noto scolaro del grande Pisano, indirizzato nel 1625 contro il gesuita genovese Fabio Ambrogio Spinola; scritto da poco venuto

---

[1]) V. per tutti SPAMPANATO, *Quattro filosofi napoletani nel carteggio di Galileo*, Portici, pagg. 11-35.

[2]) Dal BERTI in *Storia dei mss. Galileiani della Bibl. Naz. di Firenze*, in « Atti dei Lincei » (1875-76), s. 2ª, vol. III, parte terza, Mem. sc. mor., pag. 102. Vedi ora in *Opere*, ed. nazion. VII, 686, post. 63.



alla luce: « Io non voglio tralasciare di mostrarvi un grandissimo errore, nel quale incorrete non solo voi, ma anche molti e molti altri mentre accusate i filosofi moderni che *ipsa antiquitate non utuntur*, fondandovi sul vedere che essi mediante le ragioni ed esperienze scoperte novellamente segnano nuove opinioni. Il valersi dell'antichità in filosofare è ottimo pensiero; ma non dell'antichità intesa a vostro modo, se già non vogliamo dire che un vecchio, il quale sia involto nelle leggerezze e nei piaceri giovanili, viva conforme a l'etade antica, poi che così et egli e la maggior parte dei vecchi hanno costumato di vivere.... Quando si dice che in filosofia si ha da rivivere l'età più vecchia e che ci conviene avere riguardo all'antichità, si ha da intendere dell'età più vecchia del mondo, il quale col crescere di anni cresce in maggior perfezione e maggiore esperienza e notizia delle cose. Ora, se questa vecchiezza compete molto più a' tempi nostri che a' quelli d'Aristotele, ne' quali, avendo la filosofia da due mila anni manco che adesso, era si può dire novizia e fanciulla, non biasimate coloro che in età matura più non vogliono pargoleggiare » [1]).

## VI.

Più prossimo alla forma del pensiero bruniano è un frammento di Cartesio pubblicato dal Baillet nella sua *Vie de Mr. des Cartes* (1691): « Non est quod antiquis multum tribuamus propter antiquita-

---

[1]) Da ANTONIO FAVARO, *Amici e corrispondenti di G. Galilei, XXX XII: M. Guiducci* negli « Atti del R. Ist. Ven. », a. 1915-16, t. II, pag. 1404.

tem, sed nos potius iis antiquiores dicendi. Iam enim senior est mundus quam tunc, maioremque habemus rerum experientiam» [1]). Ma quest' idea in Cartesio non giova già ad apprezzare la storia, poichè egli non insiste sul fondamento di questa maggiore esperienza attribuita ai moderni ; e partecipa all' illusione antistorica del Bacone di una *instauratio ab imis*, che faccia *tabula rasa* del passato. Il quale per Bruno, invece, è la base del presente. L' intelligenza matematica di Cartesio è, com' è noto, nelle condizioni men favorevoli a una valutazione positiva della storia.

E con lui, nell' identica situazione, si trova Malebranche (1674), che in un luogo bellissimo della *Recherche de la vérité* [2]), divenuto famoso, dice : « On estime davantage les opinions les plus vieilles parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nembrot avait écrit l' histoire de son règne, toute la politique la plus fine et même toutes les autres sciences y seraient contenues, de même que quelques-uns trouvent qu'Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on : quoi Aristote, Platon, Epicure, ces grands hommes, se seraient trompés !? On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Epicure étaient hommes comme nous et de la même espèce que nous : et de plus, qu'au temps où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérence, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et de l'expérience qui font de-

---

[1]) Paris, 1691, liv. VIII, cap. X, pag. 531 ; DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, X, pag. 204. « It is unlikely that Descartes (dice l' INTYRE, *op. cit.*, pag. 336) should have been ignorant of a writer well known to Mersenne and Huet.... Certainly the fact thath Desc. nowhere mentions the guilty philosopher is of no importance in deciding as to the influence of the latter upon him ».

[2]) Livr. II, part. 2, chap. 3 (ed. Garnier, a cura del BOUILLIER, t. I, pag. 203).



couvrir la vérité » [1]). Ma qui si obbedisce ai motivi della celebre *querelle des anciens et des modernes* che in Francia fu dibattuta lungo il XVII e XVIII secolo, e fu la continuazione del movimento degli scrittori nostri della Rinascenza ; iniziato in Francia appunto da Cartesio, co' suoi seguaci, che insegnò, è stato detto, « le mépris de l'antiquité, comme Ronsard en avait prechée l'adoration » [2]). Bruno era stato affatto alieno da questo dispregio dell'antichità [3]).

---

[1]) Cfr. N. AMENTA, avvocato napoletano, *De' rapporti di Parnaso*, Napoli, 1710, pag. 118, dove si rimanda a questo luogo di Malebranche contro la superstizione per gli antichi. Vedi MAUGAIN, *Étude sur l'évolution intell. de l'Italie de* 1657 *à* 1750, Paris, 1909, pag. 173.

[2]) Vedi H. RIGAULT, *Hist. de la querelle des anç. et des mod.*, Paris, Hachette, 1856, pag. 49 ; e cfr. pei motivi e il significato della *querelle* ALFRED MICHIELS, *Hist. des idées littéraires en France au XIX siècle et de leurs origines dans les siècles antérieures*, Paris, 1863 ; BRUNETIÈRE, *La formation de l'idée du progrès au XVIII siècle*, in *Études critiques sur l'hist. de la littér. franç.*, cinquième série, 2ª ed., Paris, Hachette, 1896, pagg. 183-250 e J. DELVAILLE, *Essai sur l'hist de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle*, Paris, Alcan, 1910, lib. IV. Sulle deficienze del libro del Delvaille, che si lascia sfuggire il valore della pagina della *Cena*, vedasi la mia *Riforma della dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913, pagg. 231-41. Il Michiels e il Delvaille hanno richiamato l'attenzione sopra un luogo infatti molto notevole, come anticipazione del concetto di Pascal, del « Discours à l'Académie » (3 gennaio 1636) di Guillaume Collete : « Si nous pouvons savoir les choses qu'ils (les anciens) ont sues et les égaler en ce que nous les savons comme eux, nous pouvons aussi les surpasser en ce point que nous savons des choses qui leur ont été cachées, que le temps nous a découvertes, et qu'il semble n'avoir réservées que pour nous. Et, en effet, comme une longue expérience ne s'acquiert qu'avec un long usage, il est bien croyable que les derniers qui sont comme la vieillesse du monde, peuvent donner aux hommes des connaissances et des lumières que l'enfance du monde ne leur pouvait pas donner encore ».

[3]) Non ha badato punto a questa differenza essenziale tra il concetto del progresso e la svalutazione degli antichi

## VII.

Molto più s'avvicinano al pensiero del Bruno, pel maggior senso del valore dello spirito che dà loro il misticismo, Arnauld e Pascal. Il primo dei quali ribatteva la vecchia tesi della progressiva corruzione sostenuta da un teologo avverso alla nuova filosofia, dicendo paradosso ridicolo l'immaginarsi più sapienti i più antichi. « Si cela était, il faudrait qu'il y eut, avant le déluge, de plus habiles médecins, de plus savant géomètres qu'Hippocrate, Archimède et Ptolémée. N'est donc pas visible au contraire que les sciences humaines se perfectionnent par le temps ? » [1]).

Ma classico è lo svolgimento che dà Pascal al concetto del progresso di contro al principio di autorità nella *Préface sur Traité du vide* (1647) : ed è il solo vero commento al luogo di Bruno, che a lui per altro rimase forse ignoto. Il Pascal fa una distinzione analoga, ma non eguale, a quella che abbiamo veduta nello scrittore italiano : ossia distingue le scienze che dipendono dall'autorità, le quali non hanno altro fondamento che la memoria, e sono puramente storiche, mirando a conoscere quel che è stato tramandato dagli scrittori ; e le scienze che dipendono dai nostri sensi e dalla ragione. Esempi delle prime : la storia, la geografia, le lingue, ma, sopra tutto, la teologia. In queste discipline pare al Pascal che si possa giunger alla conoscenza totale, cui

---

il Guyau negli estratti raccolti nel suo volume : Pascal, *Entretien avec De Saci et De l'autorité et du progrès en philosophie*, Paris, 1875.

[1]) Bouillier, *Hist. de la philos. cartés.*, I, pag. 483 ; Rigault, pag. 33.



non sia più possibile aggiunger altro. All'incontro, le scienze dell'altra classe (la geometria, l'aritmetica, la musica, la fisica, la medicina, l'architettura e tutte insomma le discipline soggette al ragionamento e all'esperienza) crescono sempre col tempo, con la fatica che vi si spende intorno e col moltiplicarsi delle esperienze. Qui si può accogliere nuove teorie senza mancar di rispetto agli antichi, e senza peccare d'ingratitudine, « puisque les premières connaissances qu'il nous ont données ont servi de degrés aux notres, et que dans ces avantages, nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré ou ils nous ont porté, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue ».

Pascal, come si vede, teorizza la necessità del progresso, al pari di Bruno. Ma il progresso suo è estensivo, e non intensivo; matematico, non propriamente storico. Per Bruno lo spirito si viene trasformando in rapporto all'estendersi della sua conoscenza ; e viceversa, la conoscenza si viene estendendo in funzione dell'incremento incessante dello spirito. Che è il vero e concreto concetto del progresso. Al Pascal sfugge questo lato più profondo. La dignità della ragione umana, e la sua superiorità sull'istinto che « demeure toujours dans un état égal », consiste appunto « en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse ». Soltanto gli effetti ! La scienza istintiva degli animali non progredisce perchè, acquistata sotto la pressura del bisogno, è così fragile che si perde insieme col bisogno che l'ha fatta nascere. Gli animali la ricevono a volta a volta dalla natura e non la conservano ; onde non aggiungono mai il nuovo al vecchio ; perchè non hanno mai un vecchio possesso. La natura

non concede mai loro nulla di meno, affinchè non periscano; ma non concede loro neppure nulla di più «de peur qu'ils ne passent les limites qu'elles leur a prescrites».

L'uomo invece è nato per superare ogni limite: *n'est produit que pour l'infinité*. Grande pensiero, che però da Pascal è guardato da una sola faccia, come conveniva alla sua filosofia, orientata in modo così radicalmente diverso da quella di Bruno, che diceva anche lui poco innanzi al passo qui studiato d'esser «promosso a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore». Per Bruno questo infinito è interno a noi, ed è noi stesso. Per Pascal è fuori di noi ad appartiene all'oggetto, e solo all'oggetto della conoscenza: infinito matematico, astratto. L'unilateralità del suo progresso è evidente in questa bella pagina, onde egli spiega l'infinità, per cui l'uomo è prodotto: «Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès: car il tire avantage seulement de sa propre expérience, mais encore de celle des ses prédécesseurs; parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des ançiens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en sont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sort que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le meme état où se trouveraient ces ançiens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusques à présent, en ajoutant aux connaissances qu'il avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la meme chose arrive dans la succession des hommes, que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que tout la suite des



hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considerée comme un meme homme qui [1]) subsiste toujours et qui apprend continuellement: d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse, dans cet homme universel, ne doit pas etre cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sout les plus éloignés? Ceux qui nous appellons anciens étaient vératablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres» [2]).

Il Pascal stesso, adunque, non vede altro progresso che quello della quantità delle conoscenze; per cui l'uomo conserva le già acquistate, ed attingendo nell'infinità dello scibile può sempre aggiungervene nuove. Ma l'uomo resta sempre lo stesso uomo, per estendere che faccia la sfera del proprio sapere. Questo sarà appunto il concetto che prevarrà nella seconda metà del Seicento nella *querelle*; in cui, per negare la superiorità degli antichi, si finirà col sostenere che gli uomini in tutti i tempi sono stati gli stessi; ossia col toglier di mezzo il progresso. Onde Fontenelle nei *Dialogues des morts* (1683), se fa negare da Montaigne il frutto delle esperienze umane,

---

[1]) Charles Perrault nel *Parallèle des anciens et des modernes* (1688-97) dirà: «Le genre humain doit être considéré comme un seul homme éternel, en sorte que la vie de l'humanité, comme la vie de l'homme, a son enfance et sa jeunesse; qu'elle a actuellement sa virilité, mais qu'elle n'aura pas de déclin et que cette loi d'un incessant progrès est vraie et démonstrable non seulement pour les sciences exactes et d'observation, et pour l'industrie ou la politique, mais même pour la morale ou par l'art» (in Guyau, *op. cit.*, pag. 207).

[2]) Nell'ed. Guyau cit., pagg. 49-61.

perchè gli uomini «sont faits comme le oiseaux, qui se laissent toujours prendre dans les memes filets où l'on a dejà pris cent mille oiseaux de leur espèce, il n'y a personne qui n'entre tout neuf dans la vie, et les sottises des pères sont perdues pour les enfants»; da Socrate fa difendere la tesi, che «les habits changent; mais ce n'est pas à dire que la figure des corps change aussi. La politesse ou la grossièreté, la science ou l'ignorance, le plus ou le moins d'une certaine naïveté, le génie sérieux ou badin, ce ne sont là que le dehors de l'homme, et tout cela change : mais le cœur ne change point, et tout l'homme est dans le cœur»[1]).

Tale fu il concetto astratto della natura umana, cioè dello spirito, prevalso nel secolo antistorico per antonomasia, il XVIII; ed era stato il concetto del nostro Cinquecento, quando i comici copiavano Plauto e Terenzio, col pretesto che *nil sub novi*, come ripeteva il Ruzzante, e che «il mondo», come diceva Lorenzino de' Medici nel prologo dell'*Aridosia*, «è stato sempre a un modo»; o,

[1]) Lo stesso FONTENELLE nella *Digression sur les anciens et les modernes* (unita alle sue *Eglogues*, 1688) scriverà: «Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédentes; ce n'est qu'un même esprit, qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là. Ainsi, cet homme, qui a veçu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance, etc.». Dove par di riudire la parola di Pascal. Ma il frammento di Pascal non era allora pubblicato (edito per la prima volta dal Bossut nel 1779 col titolo *De l'autorité en matière de philosophie*) quantunque si possa sospettare che il Fontenelle l'avesse potuto vedere manoscritto. I commentatori di Pascal citano S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, X, 14, dove pure l'umanità è paragonata a un solo uomo che si sviluppa attraverso le sue varie età: «*Sicut autem unius hominis, ita humani generis.... recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum processit accessibus*». Cfr. E. HAVET, nelle note alla sua edizione di PASCAL, *Pensées*, Paris, Delagrave, 1887, II, 275.



come teorizzava quello spirito bizzarro del Doni [1]), «quel che si dice oggi è stato detto molte volte, perchè coloro che sono stati innanzi a noi hanno avuto i medesimi humori, più et più volte : per esser questa materia dell'homo d'una medesima sostanza, sapore, et haver dentro tutto quello in questi spiriti, che tutti gli altri spiriti hanno avuto»; e come anche asseriva l'autore dei *Discorsi sopra la prima deca di T. Livio*, quando riponeva la «vera cognizione delle istorie» nel «trarne, leggendole, quel senso» e nel «gustare di loro quel sapore che le hanno in sè»: ossia quegli ammaestramenti, cui non badano gli «infiniti che leggono, pigliando piacere di udire quelle varietà delli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti d'imitarle, giudicando la imitazione non solo difficile, ma impossibile : come se il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini fossero variati di moto, d'ordine e di potenza, da quello che egli erano anticamente» [2]).

Bruno, insomma, in tutta la Rinascenza, per cotesta sua netta intuizione della storicità dello spirito, è una voce affatto isolata ; e tale resta in tutta Europa fino a G. B. Vico [3]).

[1]) *I Marmi*, Venezia, Marcolini, 1552, I, 53.

[2]) *Discorsi*, lib. I, introd.; cfr. III, 43. Si può ricordare anche quest'altro luogo : «Io ho sentito dire che la istoria è la maestra delle azioni nostre, e massime de' principi : e il mondo fu sempre ad un modo abitato da uomini che hanno avuto sempre le medesime passioni ; e sempre fu chi serve volentieri, e chi si ribella ed è ripreso» (*Del modo di trattare i popoli della Valdichiana*).

[3]) Un'eco della *Cena* bruniana è molto probabilmente il seguente passo del cosentino Tommaso Cornelio (1614-1684) nel dialogo proemiale ai suoi *Progymnasmata physica* (del quale Giordano Bruno è uno degli interlocutori) : «Nec me porro gravius iratum.... putes, quod abs te fuerim subcontumeliose reprehensus. Do hoc ardori studioque tuo erga barbatos illos veteres, quorum nomina, memoriamque auguste

et sancte veneraris. Sed vide interea ne nimium fallare, dum sapientiam illam authoritatemque, quam in aetibus habet senectus, antiquitati deferendam arbitraris. Num tibi illud excidit, quod paulo ante dixeras, consenuisse jam mundum atque adeo ipsius grandaevitatem senectutemque nostro potius saeculo, quam priscis temporibus esse tribuendam? At vero quemadmodum senes et rerum cognitione et maturitate iudicii, natu minoribus saepe numero praestant, quia nimirum plura illis experiri et usu cognoscere meditarique licuit, ita nostra haec aetas, utpote antegressis grandior et permultâ experientiarum varietate cumulatior, plurima comperta habet atque perspecta, quae ab antiquioribus ignorabantur. Quocirca quum non pauca nos a veteribus vel literis consignata, vel per manus tradita et haereditario quasi jure transmissa acceperimus, rerum illam ampliorem notitiam, quae aetate provectiores minoribus plerumque praecellunt, nobis non injuria vendicabimus. Ita profectò se res habet. Nihil plane inventum simul et perfectum est. Rudis quidem fuerat ac pene dixerim puerilis Pythagorae temporibus philosophia, quae magnum deinde saeculis sequentibus nacta est incrementum; et medicina sub Hippocrate felicissima habuit incunabula, postea vero una cum aetatibus etiam atque etiam adolevit »: ediz. di Napoli, 1688, pagg. 22-3. I *Proginnasmi* erano già usciti a Venezia nel 1683, e la prima volta, anche a Venezia, « Typ. haeredum Francisci Baba », nel 1663, in-4°: v. N. Toppi, *Bibl. napol.*, Napoli, 1778, pag. 296.

# IV.

# IL CONCETTO DELL'UOMO NEL RINASCIMENTO

Dal *Giorn. stor. d. letter. ital.* vol. LXVII, 1916, con aggiunte.

« Basterebbe questa sola conquista per imporci un obbligo di eterna riconoscenza verso gli uomini del Rinascimento ».

BURCKHARDT, *Civ. Rinasc. ital.*, tr. it., II, 95.

La conquista, che il Burckhardt ascrive a grande merito degli scrittori e degli uomini italiani del Rinascimento, è quella del concetto, allora scoperto, del valore proprio dell'uomo e della sua superiorità sulla natura. Noto abbastanza è come tale concetto si sia fatto strada a grado a grado nella coscienza degli uomini di quell'età ; ma finora non si è studiata la forma filosofica che assunse ben presto, e con cui vigorosamente si spiegò nelle menti dei maggiori pensatori.

Il problema filosofico concerne, da una parte, la posizione dell'uomo di fronte a Dio inteso come principio trascendente della realtà ; e riceve nel Rinascimento una soluzione naturalistica, poichè si assegna alla vita umana un fine immanente. Ma, dall'altra, riguarda la posizione dell'uomo di fronte alla natura, con la quale egli era dalla filosofia antica mescolato e confuso ; e riceve per questo rispetto una soluzione opposta alla prima ; una soluzione, che rivendica l'autonomia dell'uomo di fronte alla natura inferiore, ricollegandolo alla divinità trascendente. Onde per un verso si nega, ma per l'altro si è condotti a riaffermare l'immortalità. E si hanno due diversi e talvolta opposti in-

dirizzi di filosofare ; i quali pure concorrono nella speculazione di Tommaso Campanella, che ben si può considerare come il frutto più maturo del Rinascimento italiano.

I.

Uno dei più notevoli sonetti del Campanella, innanzi ai quali lo studioso della storia del pensiero si ferma colpito da lampi di intuizioni profonde, è quello segnato col n. 34 della *Scelta*, pubblicata da Tobia Adami nel 1622, e quindi scritto anteriormente, come io credo, al 1607 [1]. È intitolato : *Che la malizia in questa vita e nell'altra ancora è danno, e che la bontà bea qua e là* : composto perciò per esprimere il concetto che non occorre postulare una vita oltremondana per assicurare il premio alla virtù e il castigo alla colpa, e a combattere implicitamente la vecchia teodicea che ricava una prova dell' immortalità dell'anima dal concetto dell'assoluta giustizia di Dio. Il sonetto dice :

Seco ogni colpa è doglia, e trae la pena
nella mente o nel corpo o nella fama :
se non repente, a farsi pian pian mena
la robba, il sangue o l'amicizia grama.
Se contra voglia seco ella non pena,
vera colpa non fu : e se 'l tormento ama,
ch' è amaro a Cecca e dolce a Maddalena,
per far giustizia in sè, virtù si chiama.
La coscienza d'una bontà vera
basta a far l'uom beato ; ed infelice
la finta ed ignorante, ancor ch'altèra.
Ciò Simon Piero al mago Simon dice,
quando volessim dir che l'alma pèra,
ch'altre pur vite e sorti a sè predice.

[1]) V. *Poesie*, ed Gentile, Bari, Laterza, 1915, pag. 83 ; e per la cronologia la mia *Nota* ivi, pag. 293.



Il Campanella è convinto, come risulta dalle stesse poesie e da tutti i suoi scritti, che l'anima infatti predìca a sè altra vita oltre a questa, in cui pare che soffra il giusto e l' ingiusto goda ; un'altra vita, in cui le parti s' invertiranno, come tutti i teologi e molti filosofi dicono. Ma nel suo naturalismo, in cui la natura tutta, compreso l'uomo, si spiega «iuxta propria principia», senza che si ricorra a una realtà trascendente, crede che la giustizia s'adempia già perfettamente in questa vita, e il castigo sia immanente alla colpa stessa, come il premio alla virtù ;o, come oggi si direbbe, che il valore è nella stessa volontà che lo realizza ; o ancora, come diceva Kant (che pure continua anche lui a desumere dal concetto della giustizia la fede nell' immortalità dell'anima), che il bene supremo risieda appunto nella buona volontà. Seco ogni colpa è doglia, e le pene che essa trae con sè, naturalmente, nell'anima e nel corpo, nelle sostanze, nella famiglia, e anche nelle amicizie, sono conseguenze della stessa natura della colpa ; che porta seco la coscienza di sè, e quindi il rimorso, il penar seco. E qui s'arresta il ciclo della colpa. Che se il rimorso genera la contrizione, il tormento dolce alla penitente Maddalena, «remittun-«tur ei peccata multa, quoniam dilexit multum» [1] : allora, dice il Campanella non è più colpa, ma virtù : allora la volontà, quella stessa della colpa, fa giustizia in sè. Che è il ciclo della redenzione. Mancando la coscienza del male, il male non c' è ; ma c' è la miseria del male, giacchè infelice è chi si stimi buono ignorando che sia bontà vera, come infelice chi finge d'esser buono : mancando all'uno e all'altro quella bontà, nel cui possesso o nella cui coscienza consiste la beatitudine. Concetti, che il Campanella svolge anche

[1]) Luc., 7, 47.

nella *Philosophia realis* [1]), dove insiste sulla tesi che «naturalis est punitio culpae», perchè ogni vizio è una violazione delle leggi di natura, ed è punito nelle sue conseguenze dalla stessa natura, che non può esser violata.

«In questo modo», è stato detto [2]), «il Campanella precedeva i moderni, e specialmente lo Spencer (benchè non trasmodi al pari di costui, mantenendosi egli nei giusti limiti), che riguarda le reazioni naturali come l'unico mezzo di disciplina morale». Ma tra lo Spencer e il Campanella c'è una gran differenza, che torna tutta a vantaggio del secondo: chè per lo Spencer la reazione della natura è una semplice reazione meccanica, alla quale non è necessaria la coscienza del male; laddove pel Campanella senza dissidio interno non c'è colpa: ossia per l'uno il male è un puro fatto o fenomeno naturale, laddove per l'altro è sì anche un fatto naturale, poichè si oppone alle leggi della natura, ma si realizza nella volontà, e qui attinge il suo valore e la possibilità del proprio superamento. Se contra voglia seco ella non pena, vera colpa non fu! Anche nella teoria della conoscenza il filosofo italiano può parere un puro sensualista, della stessa risma dello Spencer: ma il senso, a cui egli riduce ogni forma del conoscere, non è pura passività, ma, com'è stato notato, percezione della passività; ossia intelletto e senso in uno. Sicchè il suo sensualismo, attentamente considerato, si rivela piuttosto uno schietto idealismo.

Il concetto piuttosto dell'immanente valore della volontà anticipa, senza dubbio, una delle più salde e fondamentali dottrine del kantismo. Ma negli ultimi

---

[1]) *Moral.*, c. XIV, a. 1 e 2. Cfr. il son. *Modo di filosofare*, nelle *Poesie*, pag. 16.

[2]) G. B. Gerini, *Gli scrittori pedag. ital. del sec. XVII*, Torino, Paravia, 1900, pag. 160.



versi del sonetto è ricondotto dall'autore a un'autorità che toglierebbe ad esso ogni importanza storica, facendolo apparire quasi una opinione antichissima della stessa Chiesa cristiana, e, secondo il Campanella, dell'Età apostolica, quantunque poi sopraffatta dalla più diffusa e prevalente dottrina, che riconnette la giustizia divina all'immortalità trascendente dell'uomo. A intendere l'accenno dei vv. 12-13 giova leggere l'esposizione che fa del sonetto lo stesso autore in questi termini: «Notabile sonetto per far conoscere che il male punisce l'uomo da sè subito e che, quando non è vero male, non porta pena contra il volere. E che la coscienza netta può bear l'uomo. E quantunque l'alma fosse mortale, è più beato chi vive bene e puramente che gli malfattori. Questa sentenza è di san Piero in san Clemente Romano, dove risponde a Simon Mago, che dicea che con la speranza dell'altra vita perdiamo la presente. E nell'ultimo verso pruova che sia immortale, perchè essa alma ha tali sillogismi efficaci a provarlo; e trovansi oltre le profezie e religione».

Così, nella seconda canzone della *Salmodia metafisica*, appartenente al periodo delle più dure sofferenze del povero prigioniero chiuso in un'orribile fossa di Castel sant'Elmo, dice a Dio:

> Io con gli amici pur sempre ti scuso
> ch'altro secolo in premio a tuo' riserbi,
> e che i malvagi in sè sieno infelici
> sempre affliggendo gli animi superbi
>
> sdegno, ignoranza e sospetto rinchiuso;
> e che di lor fortune traditrici
> traboccan sempre al fine.

E nell'esposizione commenta: «A' buoni s'aspetta un'altra vita in premio. E che di più in questa vita gli tristi sono più puniti in verità, che gli buoni internamente, bench'e' non paia; come pur disse san

Piero a Simon mago ecc.» [1]). Nello stesso tempo egli componeva quel suo trattato così caratteristico contro epicurei e machiavellisti, che diede nel 1607 manoscritto a Gaspare Scioppio, e fu da costui intitolato *Atheismus triumphatus* ; il trattato che contiene tutta la teodicea del Campanella. Nel cap. XVI egli vi rispondeva «quaestioni atrocissimae, vexanti mentes «hominum, praecipue Epicureos et Machiavellistas»: la domanda di Geremia e di altri profeti : «Quare via «impiorum prosperatur ?». E la sua prima risposta è quella ortodossa : «Dico hoc contrarium esse ei, quod credunt. Quippe enim hoc certum est argumentum, quod homini conveniat alia melior vita, ut bene Athenagora [2]) argumentatur, et, post hanc, futura sit recompensatio bonorum et malorum.... Profecto, si tu credis providentiam et amorem Dei erga creaturas, hoc argumentum moraliter convincit quod nimirum altera sit vita» [3]).

Dove ognun vede che il Campanella ripete l'argomento già addotto da tanti, ma non gli attribuisce nessun valore, poichè avverte che esso può creare una convinzione morale in chi già creda nella provvidenza, ma non

---

[1]) *Poesie*, pag. 126.

[2]) Cfr. il suo scritto *De resurrectione cadaverum* ; che il Campanella per altro potè leggere così trad. dal Ficino (*Opera*, Basilea, 1561, t. II, pag. 1872) : «Providentia.... providit ergo «composito quoque iudicium dispensaturum iuste, commune «praemium vel supplicium pro actionibus passionibusque ani«mae corporique communibus. Iudicium vero eiusmodi in «vita praesenti minus impletur, ubi impii quidem plerumque «fortunati sunt, pii vero iustique frequenter infortunati.... «Nisi enim praemia manerent vitae sequentis, providentia «iustitiaque divina traherentur in dubium. Homo quin etiam «brutis foret miserabilior, qui, religionis et iustitiae gratia, «corporeis, se privat oblectamentis et incommoda subit in«numera. Ipsaque virtus, religio, leges deliramenta forent atque «detrimenta».

[3]) Parisiis, Du Bray, 1636, pag. 222.



vale per gli epicurei che anche questa provvidenza negano. Quindi tutta la forza della sua polemica si restringe alla serie degli argomenti ai quali passa subito, desunti da considerazioni meramente naturali, o meglio naturalistiche. Basti la prima, che è questa : «Insuper assero, quod etiam si haec, non credis, bonum erit operari bonum secundum naturam. Operari enim secundum naturam cuilibet sano iucundum est, dicunt physiologi. Ergo pravi homines operantur malum contra naturam et regulas eius ; ergo semper moesti sunt. Gaudium autem apparens est falsumque, quod subito perditur, sicut gaudium aegroti bibentis aquam contra legem medici magna cum voluptate ; sed statim affert mortem ; et voluptas falsa fuit. Plus capit voluptatis qui in fame manducat panem caseumque, prout natura statuit, quam qui sine fame vitulum saginatum. Hoc nec Epicurus negat : ergo si famem expectes, non es minor rege in cibo potuque».

Ma più ci interessa qui la conclusione dove si avverte che «Petrus Apostolus hoc arcanum docuit contra «Simonem Magum, quod, etsi alia non superesset vita, «coscientia recta in hac beatum facit hominem magis, «quam quaecunque fortuna laeta incredulorum. Ecce «ergo quia boni sunt beati undequaque. Et quidem qui «non statuit vitae probitatem experimento proprio «agnoscere, hanc philosophiam unquam agnoscet. Et «ego testis sum, qui de omni viventi modo examen feci. «Scio etiam caros mihi puritate conscientiae ac vitae «probitate longe magis gaudere, quam quibuscumque «deliciis» [1]).

La discussione di san Pietro e Simon Mago intorno all'immortalità dell'anima, a cui s'allude ripetutamente dal Campanella, è nelle Pseudo-clementine *Ricogni-*

---

[1]) *Ath. tr.*, pag. 225.

*zioni*, scritte, a quel che pare; al principio del sec. III, e che il Campanella doveva aver lette prima dell'inizio della sua ventisettenne prigionia, e citava a memoria scrivendo le *Poesie* e l'*Atheismus*. E benchè egli potesse a ragione vantare una portentosa memoria, questa volta bisogna pur dire che questa gli sia fallita. Ivi infatti san Pietro dice a Simon Mago che è segno della bontà divina dare il suo sole e la sua pioggia egualmente ai giusti e agl'ingiusti; ma aggiunge subito: « Sed « hoc videretur iniustum, si bonos malosque aequali sem- « per sorte censeret, et nisi frugum causa hoc faceret, « quibus perfrui aequaliter omnes, qui in hoc mundo nati « sunt, conveniret ». Se non che, egli osserva, a quel modo che la pioggia mandata da Dio nutre del pari le biade e il loglio, e poi, al tempo della raccolta, le granaglie vengono conservate, e la paglia e il loglio bruciati, così nel dì del giudizio i giusti entreranno nel regno di Dio e gl'ingiusti verranno reietti, e allora alla bontà succederà la giustizia di Dio. Per san Pietro non si può negare che « si aequalis permaneret perpetuo ma- « lis et bonis, iam hoc non solum bonum non esset, sed « et iniustum atque iniquum videretur », perchè non ci sarebbe più differenza di merito dal giusto all'ingiusto. Al che Simon Mago naturalmente oppone: « Unum est, « de quo mihi velim satisfieri, num immortalis sit « anima: non enim possum onus subire iustitiae, nisi « prius de immortalitate animae sciam, quae utique si « immortalis non est, nec preadicationis tuae poterit « stare professio ». Ma di ciò non può contentarlo Pietro, che soltanto dalla giustizia di Dio crede si possa dedurre l'immortalità dell'anima; e poichè Simone insiste nel chiedere che si metta da parte la questione della divina giustizia, che egli non può concedere se prima non gli si provi quella vita immortale in cui essa si compirebbe, Pietro infine gli dichiara apertamente: « Audi. Nonnulli hominum blasphemantes Deum et « omnem vitam suam iniustitiae voluptate ducentes,



« in lectulis suis defuncti sunt consecuti finem vitae « inter suos et honorabilem sepulturam; alii vero, « Deum colentes et cum omni iustitia et sobrietate vi- « tam suam in parsimonia conservantes pro iustitiae « observantia, in desertis interiere, ita ut ne sepultura « quidem haberentur digni. Ubi est ergo iustitia Dei, si « anima immortalis non est, quae vel, si impie egerit, « poenas in futuro, vel, si pie et iuste, praemia conse- « quatur? ». E a questa dichiarazione segue uno stringente dialogo in cui Simone dice: « Hoc utique est quod « nos incredulos facit, quia multi bene agentes male pe- « reunt; et rursum, multi impie agentes longi temporis « cum beatitudine vitam finiunt. — Et Petrus: Hoc « ipsum, inquit, quod te ad incredulitatem trahit, no- « bis certam fidem facit, quia iudicium erit. Etenim « cum certum sit Deum iustum esse, necessarium et « consequens est aliud esse seculum, in quo unusquisque « pro meritis recipiens iustitiam Dei probet. Quod si « nunc omnes homines pro meritis suis reciperent, vere « nos fallere videbamur dicentes futurum esse iudicium: « et ideo hoc ipsum, quod in praesenti vita non reddi- « tur unicuique pro actibus suis, fidem indubitabilem « facit scientibus Deum esse iustum, quia iudicium erit. « — Et Simon: Cur ergo mihi non persuadetur? — « Petrus ait: Quia verum prophetam non audisti, di- « centem (Matth. 6): Quaerite primo iustitiam eius, « et haec omnia adponentur vobis. — Et Simon: In- « dulge, inquit, mihi, nolenti primo iustitiam quaerere, « antequam sciam an immortalis sit anima. — Et Pe- « trus: Et tu mihi hoc unum indulge, quod non possim « facere aliter, quam me Propheta veritatis edocuit. — « Tum Simon: Certum est, inquit, non posse te adserere, « quod immortalis sit anima; et hoc cavillaris, sciens, « quod si mortalis probetur, radicitus convellatur reli- « gionis istius, quam conaris adserere, tota professio: « et ideo laudo quidem prudentiam tuam, non tamen « probo persuasionem: multis enim persuades susci-

« pere religionem et libidinis subire continentiam sub « spe futurorum bonorum, quibus evenit ut neque prae- « sentibus perfruantur et decipiantur futuris. Simul « enim ut mortuis fuerint, etiam anima pariter extin- « guetur » [1]).

La conclusione è quella che doveva essere: contro Simone « principia negantem » Pietro non ha modo di dimostrare nè la giustizia divina, nè l'umana immortalità; e finisce con lo sdegnarsi contro la sfrontatezza dell'ateo. Nessun accenno, come si vede, all'ardita tesi immanentistica che il Campanella credeva di avere incontrata in quella discussione. Anzi per lo scrittore delle *Ricognizioni* non c' è giustizia senza un'altra vita; che è la recisa negazione della tesi svolta dal Campanella nel suo sonetto.

Come la memoria del filosofo calabrese potesse in questo caso ingannarsi non è difficile intendere; e sarebbe inutile spendervi attorno parole. Certo egli mescolava al ricordo di quella vivace discussione tra san Pietro e Simon Mago, che avevagli dovuto fare molta impressione, il ricordo d'altre letture relative allo stesso argomento: letture bensì di scrittori molto recenti, poichè l' idea d'una giustizia immanente nello stesso mondo dell'esperienza suppone la negazione o il dubbio intorno al mondo che trascende l'esperienza, e insomma quella critica del concetto dell' immortalità dell'anima, che è propria del Rinascimento.

Ancora nella *Theologia platonica* di Marsilio Ficino, composta tra il 1469 e il '77, la felicità umana importa la vita oltremondana, e le prime parole dell'opera sono queste: « Cum genus humanum, propter inquietudinem « animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indi-

[1]) D. Clementis *Recognitionum* libri tres, Rufino Torano Aquileiense interprete, in *Clementina* hoc est B. Clem. Romani, *Opera*, Coloniae Agripp., 1569, pagg. 56-7 (cito un' edizione che potè essere usata dal C.).



« gentiam, duriorem quam bestiae vitam agat in terris, « si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque « ceteris animantibus tribuisset, nullum animal esset « infelicius homine. Quoniam vero fieri nequit, ut homo, « qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad « Deum beatitudinis authorem, omnino sit omnium « infelicissimus; solum autem post mortem corporis « beatior effici potest; necessarium esse videtur animis « nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam « superesse » [1]).

Così, quando nel 1516, nel suo *De immortalitate animae*, Pietro Pomponazzi con quelle stesse armi della filosofia aristotelica che erano state per tanti secoli adoperate a difesa dei dommi cristiani, ebbe impugnato l' immortalità dell'anima, si trovò subito innanzi all'obbiezione, che allora o non c' è un Dio a reggere il mondo, o (ciò che è assurdo) egli è iniquo. E il Pomponazzi, ispirandosi forse allo stoicismo, ma sopra tutto alla logica immanentistica e originale del suo pensiero, rispose: « Neutrum sequi ». Nessun male rimane essenzialmente impunito, nessun bene irrimunerato [2]). V' ha un dop-

[1]) Ficino, *Theol. Plat.*, I, 1, in *Opera*, t. I, pag. 75.

[2]) Il Fiorentino, *Il Risorg. filos. nel Quattrocento*, Napoli, 1885, pag. 218, attribuisce al Pontano il merito di avere nel suo trattato *De prudentia* (1496) concepito « la virtù come « fine a se stessa e da ricercare per sè, non per altro fine. Il « che lo distingue non solo da Aristotele, ma dai suoi prede- « cessori, dal Valla e dal Filelfo, i quali si erano accostati « più ad Epicuro ». E cita alcune frasi tolte dal cap. 11 del lib. II. Sicchè il Pontano avrebbe anticipato di venti anni l'affermazione del Pomponazzi, che il premio della virtù non può essere se non la virtù stessa. Ma basta leggere quelle frasi nel contesto e accostarle a quello che si dice nel capitolo seguente dello stesso libro, per vedere che la virtù è concepita da lui come fine a se stessa nello stesso senso dell'αὐτάρκεια aristotelica, ed egli non sorpassa menomanente il punto di vista eudemonistico di Aristotele. Vedi i due luoghi riferiti nell'*Appendice*, I.

Pel concetto stoico della virtù premio a se stessa Seneca,

pio modo d'intendere la pena e il premio: un modo, per cui la pena o il premio è essenziale ed inseparabile; e un altro, per cui invece, essa è accidentale e quindi separabile: « Praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit. Nihil enim maius natura « humana habere potest ipsa virtute, quandoquidem ipsa « sola hominem securum facit et remotum ab omni per- « turbatione. Omnia namque in studioso consonant: nihil « timens, nihil sperans, sed in prosperis et adversis uni- « formiter se habens, sicut dicitur in fine I (cap. 90) « *Ethicorum*. Et Plato in *Critone* dixit: 'Viro bono neque « defuncto potest aliquod malum contingere'. At oppo- « sito modo de vitio: poena namque vitiosi est ipsum « vitium, quo nihil miserius, nihil infelicius esse potest. « Quam autem perversa sit vita vitiosi et maxime fu- « gienda manifestat Aristoteles VII *Ethicorum*, ubi « ostendit quod vitioso omnia dissonant: nemini fidus, « namque ipse sibi neque vigilans neque dormiens quie- « scit, diris corporis et animi cruciatibus angustiatur: « vita infelicissima. Adeo quod nullus sapiens, quantum- « cumque egenus, corpore infirmus, a bonis fortunae « destitutus, eligeret vitam tyranni, vel alicuius poten- « tis vitiosi malletque sapiens in sua dispositione per- « manere. Itaque omnis virtuosus virtute sua et feli- « citate praemiatur. Quare Aristoteles *Problematum XI* « problemate, quo quaerit cur in certaminibus [1]) ap- « ponuntur praemia, at non in virtutibus et scientiis,

---

*Ep.*, 93; e cfr. ROHDE, *Psyche*, tr. it., II, 318 *n*. CLAUDIANO, *Pan.* Manlio *Theodoro* vv. 1 ss.:

Ipsa quidem virtus pretium sibi, solaque late
Fortunae secura nitet, nec fascibus ullis
Erigitur, plausuque petit clarescere vulgi *etc.*

e già SILIO ITALICO, *Pun.*, XIII, 663:

Ipsa quidem virtus sibimet pulcherrima merces.

Cfr. OVIDIO, *Ex Ponto*, II, III, 33.

[1]) *Probl.* XXX, 11: τῆς μὲν κατὰ τὸ σῶμα ἀγωνίας.



« dicit hoc ideo contingere, quoniam virtus ipsa est « praemium. Nam cum praemium debeat esse praestan- « tius certamine, nihilque prudentia potest esse parestan- « tius, sibi ipsi igitur praemium est [1]). At contrarium « de vitio contingit. Ideo nullus vitiosus impunitus relin- « quitur, quandoquidem vitium ipsum sibi vitioso sit « poena ».

Il premio che può mancare alla virtù è quello accidentale; e lo stesso dicasi della pena; e soltanto perciò per rispetto a questi premi e pene accidentali si può dire che non ogni bene è ricompensato, e non ogni male punito. « Neque hoc inconvenit », trattandosi di punti di vista, come oggi si direbbe, estranei alla natura intrinseca del bene e del male. Ma, nota il Pomponazzi, due cose sono da osservare: 1.° che il premio essenziale è assai più perfetto dell'accidentale, come la virtù, p. e., del denaro; e la pena della colpa è ben altra del danno, con cui essa può essere punita; 2° che il premio accidentale od estrinseco non si somma al pregio intrinseco della virtù; anzi lo scema. « Exempli causa, si aliquis « virtuose operatur sine spe praemii, alter vero cum « spe praemii, actus secundi non ita virtuosus habetur « sicut primi ». E maggiore quindi è il premio del virtuoso cui non tocchi nessun premio accidentale. E viceversa, il contrario può dirsi della pena: « cum poena damni adiungitur culpae, diminuit culpam ». Onde il Pomponazzi potrà conchiudere avvertendo da ultimo: « Quod studiose operans, non expectans praemium « aliud a virtute, longe virtuosius et magis ingenue « videtur operari quam ille, qui ultra virtutem prae- « mium aliquod expectat; quique fugit vitium ob tur- « pitudinem vitii, non propter timorem poenae debitae « pro vitio, magis laudandus videtur quam qui evitat

---

[1]) Ἔτι δὲ δεῖ τῆς ἀγωνίας τὸ ἆθλον κρεῖττον εἶναι· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν γυμνικῶν ἀθλημάτων τὸ ἆθλον αἱρετώτερον καὶ βάγιον τῆς ἀγωνίας σοφίας δὲ τί ἂν ἆθλον βέλτιον γένοιτο.

« vitium propter timorem poenae. Quare perfectius « asserentes animam mortalem melius videntur salvare « rationem virtutis quam asserentes ipsam immorta- « lem. Spes namque praemii et poenae timor videntur « servilitatem quandam importare, quae rationi vir- « tutis contrariatur » [1]).

Bisognerà venire fino a Spinoza, perchè si senta ripetere, non per influsso del Campanella, nè del Pomponazzi, ma forse del filosofo ebreo medievale Maimonide [2]), e sopra tutto per una rigorosa elaborazione delle idee immanentistiche della filosofia neoplatonica, destinata a risolversi in schietto naturalismo, che « beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus » (*Eth.*, V 42). Ma Spinoza, proiettando tutta la realtà dello spirito nel pensiero divino, che è la stessa realtà della natura, rende inconcepibile, senza libertà, questa virtù, che non sarà intesa nel suo valore assoluto prima di Kant.

## II.

È noto che un puro naturalista il Campanella non è; come non è Bruno, e nessuno dei filosofi moderni prima dello Spinoza. Anche Campanella perciò ha bi-

---

[1]) *De imm. an.*, cap. XIV.

[2]) *Guide des égarés*, trad. Munk III, 51-54; e cfr. L.-G. Lévy, *Maimonide*, Paris, Alcan, 1911, pag. 256; e una mia nota in Spinoza, *Etica*, Bari, Laterza, 1915, pag. 370. Anche Spinoza, per diversi motivi del Campanella, ma non meno del Campanella crede l'anima immortale; e, come già il C., dice che *quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus...., prima haberemus* (*Eth.*, V, 41).



sogno dell' imortalità trascendente dell'anima: di un'anima che non si spieghi come un risultato o un principio della stessa natura, ma la trascenda, e postuli una realtà superiore. La tendenza immanentistica del suo pensiero si palesa tuttavia anche nella sua maniera di argomentare l' immortalità: fondata sulla osservazione della profonda differenza che separa l'uomo dal mondo naturale, onde l'uomo sovrasta a tutte le cose e celebra una natura analoga a quella di Dio, in quanto domina sull'universo, ne regge le forze e crea un mondo che è suo. Tra le poesie della *Scelta* una delle più belle è questa che canta con alta e commossa ispirazione la possanza dell'uomo [1]):

Gloria a Colui che 'l tutto sape e puote!
O arte mia, nipote — al Primo Senno,
fa' qualche cenno — di su' immagin bella,
ch' « uomo » s'appella.
« Uomo » s'appella chi di fango nacque,
senza ingegno soggiacque, — inerme, ignudo:
patrigno crudo — a lui parve il Primo Ente,
d'altri parente.
D'altri parente, a' cui nati die' forza
bastante, industria, scorza, — pelo e squame.
Vincon la fame — han corso, artiglio e corno
contra ogni scorno.
Ma ad ogni scorno l'uom cede e plora;
del suo saper vien l'ora — troppo tarda; [2])
ma sì gagliarda, — che dal basso mondo
par dio secondo.

---

[1]) *Poesie*, pagg. 170-2.

[2]) È evidente in questo tratto la reminiscenza del mito di Protagora sull'origine dell'uomo e della società (Platone, *Protag.*, XI). Ma questo contrasto tra l' infermità fisica dell'uomo e la forza degli altri animali era diventata negli scrittori del Rinascimento proverbiale sull'esempio di Plinio (*Nat. Hist.*, VII, proemio), che il Landino così tradusse (nel suo volgarizzamento pubbl. nel 1476): « Cominceremo dall'uomo, per cagion del quale pare che la natura abbia prodotto tutte le altre cose. Ma non sanza gran prezzo ci ha dato tante cose, e con crudeltà ha voluto ci sieno coste troppo care, in forma

E, dio secondo, miracol del Primo,
egli comanda all' imo, — e 'n ciel sormonta
senz'ali e conta — i suoi moti e misure
20 e le nature.
Sa le nature de le stelle e 'l nome,
perchè altra ha le chiome — ed altra è calva,
chi strugge o salva — e pur quando l'eclisse
a lor venisse,
25 quando venisse all'aria, all'acqua, all'humo.
Il vento e 'l mar ha domo, — e 'l terren globbo
con legno gobbo — accerchia, vince e vede,
merca e fa prede.
Merca e fa prede; a lui poca è una terra.
30 Tuona, qual Giove, in guerra — un nato inerme;
porta sue inferme — membra e sottogiace
cavallo audace.
Cavallo audace e possente elefante;
piega il leon innante — a lui il ginocchio;
35 già tirò il cocchio — del roman guerriero;
ardir ben fiero!

---

che difficilmente si può giudicare se migliore madre inverso di noi è stata, o più crudele matrigna. Imprima l'uomo è solo tra tutti gli altri, el quale la natura non ricuopre colle sue cose medesime, ma con quelle d'altri. Agli altri animali è dono el suo vestire naturale, o guscio o corteccia o cuoio o spini o setole o pelo o piume o penne o squame o velli. Gli arbori ancora con due bucci sono difesi dal freddo e dal caldo. Solo l'uomo è prodotto dalla natura nudo, e 'l dì che nasce in terra nudo cade cominciandosi dal pianto. Nè altro animale è prodotto alle lacrime se non l'uomo, e queste sono el principio della vita sua. Nè ride alcuno prima che 'l quadragesimo dì, ma piange subito che è nato. E benchè ogni bestia, eziandio quelle nascono tra noi, nascendo rimanghi libera, solo l'uomo, nato per signoreggiare agli altri animali, è legato e, quasi per malo augurio, comincia la sua vita da legami e da supplicii. Nè questo male gli adiviene per altro suo errore, se non per essere nato » ecc. ecc. Ma da queste pessimistiche considerazioni Plinio traeva la conseguenza malinconica, lontanissima dal pensiero di Campanella: « È sanza fallo somma stultizia, avendo noi tale principio, persuaderci essere nati per usare superbia ». Come lungamente questo motivo pliniano sia stato sviluppato dal Gelli nei primi nove diall. della sua *Circe*, è dimostrato da C. Bonardi, *G. B. Gelli e le sue opere*, Città di Castello, 1899, pagg. 98 ss.



Ogni ardir fiero ed ogni astuzia abbatte,
con lor s'orna e combatte, — s'arma e corre.
Giardino, torre — e gran città compone
40 e leggi pone,
Ei leggi pone, come un dio. Egli astuto
ha dato al cuoio muto — ed alle carte
di parlar arte; — e che i tempi distingua
dà al rame lingua.
45 Dà al rame lingua, perc'ha divina alma.
La scimia e l'orso han palma, — e non sì industre,
che 'l fuoco illustre — maneggiasse; ei solo
si alzò a tal volo.
Si alzò a tal volo, e dal pianeta il tolse;
50 con questo i monti sciolse, — ammazza il ferro,
accende un cerro, — e se ne scalda e cuoce
vivanda atroce;
vivanda atroce d'animai che guasta:
latte ed acqua non basta, — ogn'erba e seme
55 per lui; ma preme — l'uve e ne fa vino,
liquor divino.
Liquor divino, che gli animi allegra.
Con sale ed oglio intègra — il cibo, e sana.
Fa alla sua tana — giorno quando è notte,
60 oh leggi rotte!
Oh leggi rotte! ch'un sol verme sia
re, epilogo, armonia, — fin d'ogni cosa.
O virtù ascosa, — di tua gloria propria
pur gli fai copia.
65 Pur gli fai copia, se altri avviva il morto;
passa altri, e non è assorto, — l' Eritreo;
Canta Eliseo — il futuro; Elia, se 'n vola
alla tua scuola;
alla tua scuola Paolo ascende, e truova
70 con manifesta pruova — Cristo a destra
della maestra — Potestade immensa.
Pensa, uomo, pensa!
Pensa, uomo, pensa; giubila ed esalta
la Prima Cagion alta; — quella osserva,
75 perch'a te serva — ogn'altra sua fattura,
seco ti unisca gentil fede pura,
e 'l tuo canto del lor vada in più altura.

Il concetto (vv. 16-17) dell'uomo che è, pel suo pensiero, dio, ritornerà in Giambattista Vico [1]), e si può

---

[1]) V. i miei *Studi vichiani*, Messina, Principato, 1915, pag. 46.

dire uno dei germi che schiuderanno nella *Scienza Nuova*. A tempo del Campanella, e per influsso molto probabilmente di lui, s' incontra anche nel Galilei, malgrado il suo naturalismo. Chi non ricorda il suo celebre indiamento dell' intelletto umano nella prima giornata del *Dialogo dei massimi sistemi*? Quivi, distinti i due modi, intensivo ed estensivo, dell' intendere, dice che «*ex*«*tensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligi«bili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, «quando bene egli intendesse mille proposizioni, per«chè mille rispetto all' infinità è come uno zero; ma, «pigliando l' intendere *intensive*, in quanto cotal termine «importa intensivamente, cioè perfettamente alcuna «proposizione,... l' intelletto umano ne intende alcuna «così perfettamente e ne ha così assoluta certezza, «quanto se n'abbia l' istessa natura; e tali sono le «scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'arit«metica, delle quali l' intelletto divino ne sa bene infi«nite proposizioni di più, perchè le sa tutte: ma di quelle «poche intese dall' intelletto umano credo che la cogni«zione agguagli la divina nella certezza obiettiva, «poichè arriva a comprenderne le necessità, sopra la «quale non par che possa essere sicurezza maggiore». Anche il Galilei ha questo senso profondo della divinità dell' intelligenza umana: «Anzi, quando io vo consi«derando quante, e quanto maravigliose cose hanno «intese, investigate ed operate gli uomini, pur troppo «chiaramente conosco io ed intendo esser la mente «umana opera di Dio, e delle più eccellenti». Anche lui è ispirato quasi a cantare la potenza mirabile dell' ingegno umano: «Io son molte volte andato meco medesimo «considerando, in proposito di questo che di presente «dite, quanto grande sia l'acutezza dell' ingegno umano; «e mentre io discorro per tante e tanto meravigliose «invenzioni trovate dagli uomini, sì nelle arti come nelle «lettere, e poi fo riflessione sopra il saper mio, tanto «lontano dal potersi promettere non solo di ritrovarne



«alcuna di nuovo, ma anche di apprendere delle già «trovate, confuso dallo stupore ed afflitto dalla dispe«razione, mi reputo poco meno che infelice. S' io guardo «alcuna statua delle eccellenti, dico a me medesimo: «— E quando sapresti levare il soverchio da un pezzo «di marmo, e scoprire sì bella figura che vi era nasco«sta? Quando mescolare e distendere sopra una tela «o parete colori diversi, e con essi rappresentare tutti gli «oggetti visibili, come un Michelangiolo, un Raffaello, «un Tiziano? — S' io guardo quel che hanno ritrovato «gli uomini nel compartir gli intervalli musici, nello «stabilir precetti e regole per potergli maneggiar con «diletto mirabile dell'udito, quando potrò io finir di «stupire? Che dirò dei tanti e sì diversi strumenti? «La lettura dei poeti eccellenti di qual maraviglia riem«pie chi attentamente considera l' invenzion de' «concetti e la spiegatura loro? Che diremo dell'archi«tettura? Che dell'arte navigatoria? Ma sopra tutte «le invenzioni stupende, qual'eminenza di mente fu «quella di colui che s' immaginò di trovar modo di co«municare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia «altra persona, benchè distante per lunghissimo inter«vallo di luogo e di tempo? parlare con quelli che son «nell' Indie? parlare a quelli che non sono ancora nati, «nè saranno se non di qua a mille e dieci mila anni? «e con qual facilità? con i vari accozzamenti di venti «caratteruzzi sopra una carta! Sia questo il sigillo di «tutte le ammirande invenzioni umane» [1]).

Ma questo concetto della divinità immanente nell'uomo nel Galilei è evidentemente una semplice eco,

[1]) *Opere*, ed. naz., VII, 128-9. Su questo luogo v. B. SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, Torino-Roma, Loescher, 1888, pagg. 218-9 e *Scritti filosofici*, ediz. Gentile, Napoli, Morano, 1900, pagg. 383-7. V. FAZIO-ALLMAYER, *G. Galilei*, nella collez. «I grandi pensatori» del Sandron, Palermo, 1911, pag. 155; e una mia nota a q. l. in GALILEI, *Frammenti e lettere*, Livorno, Giusti, 1917, pag. 26.

affiochita da questa espressione del sentimento personale della propria debolezza; conseguenza, a sua volta, della posizione galileiana. Per Galileo infatti il divino è nella natura, fuori dell'uomo, e la stessa grandezza umana apparisce perciò come qualche cosa di estraneo all'uomo che l'afferma e l'ammira stupefatto, quasi la più alta meraviglia della divina natura. Pel Campanella invece è uno dei concetti centrali della sua speculazione. La quale ne trae argomento a quella vigorosa metafisica del divino, onde il Campanella dal naturalismo telesiano si solleva a una filosofia naturalistica della religione (poichè egli, e non Herbert Cherbury è il vero iniziatore della dottrina della religione naturale), e quindi alle sue rivoluzionarie idee politiche e sociali, rappresentate nella utopia della *Città del sole*.

Chi confronti la poesia che si è riferita con l'anteriore capitolo 25 del secondo libro del *De sensu rerum* dello stesso Campanella, nella primitiva redazione italiana, intitolato *Della immortalità e divinità dell'uomo* [1]) e col capitolo 7, forse contemporaneo, del suo *Atheismus triumphatus*, inteso anch'esso a provare «homi«nem animo divino immortalique donatum esse» nonchè col posteriore articolo introduttivo al cap. 2 del XIV libro della sua *Metafisica*, dove si adducono «de «hominis excellentia super animalia et divinitate eius «animae rationes efficacissimae et sensatae», vede in questo canto della possanza dell'uomo lo spunto di una dimostrazione filosofica, dal Campanella più volte ripetuta, della natura divina e quindi immortale dell'anima umana. L'uomo, egli dice, non è un essere tra gli altri della natura, perchè nessuno effetto si può sopra la sua causa elevare. «Ma noi veggiamo che l'uomo non «si ferma sotto la natura degli elementi, e del sole e «della terra; ma molto più sopra loro intende, desidera;

[1]) V. il mio scritto *Le varie redazioni del De sensu rer, di T. C. con un saggio del testo ital. ined.*, Napoli, Giannini. pag. 26.



«e opera, più che nullo effetto loro, altissimi effetti. «Talchè non pende da loro, ma da cagione molto più «alta, che Dio s'appella. Ecco che quando l'uomo va «cogitando, pensa sopra il sole, e poi sopra, e poi fuori «del cielo, e più mondi infinitamente, come escogitano «pure gli Epicurei. Dunque, di qualche infinita causa «ella è effetto, e non del sole e della terra, sopra il quali «infinitamente trapassa» [1]). E discorsi i titoli dell'eccellenza e potenza dell'uomo, tocca efficacemente la profonda radice della differenza tra l'universal natura e l'uomo: «Tutti gli animali stanno dentro il ventre «del mondo, e l'uomo con loro, come vermi dentro il «ventre dell'animale: e pure solo gli uomini s'accor«gono che cosa è questo grande animale e il suoi prin«cipii, corsi, vita e morte. Dunque, l'uomo sta non solo «come verme, ma come ammiratore e luogotenente «della causa architettrice d'ogni cosa» [2]). Il pensiero infatti è ciò che si oppone alla natura, distinguendola da sè e in sè contenendola. Di qui il significato storico della poesia del Campanella e di tutti gli altri luoghi, in cui egli tratta questo argomento dell'eccellenza dell'uomo sulla natura.

## III.

Ma si tratta di un argomento caro ai filosofi italiani del Rinascimento; e potrebbe parere ereditato senz'altro dagli scrittori classici.

Dante, trattando nel *Convivio* della nobiltà dell'uomo, ricorreva con la memoria al magnifico salmo biblico, che chiede a Dio:

Quid est homo, quod memor es eius?
aut filius hominis, quoniam visitas eum?

[1]) Il sole e la terra, o il caldo e il freddo, erano le due nature agenti della fisica telesiana, seguita dal C.
[2]) *De sensu rerum*, l. c. (redaz. ital.).

Minuisti eum paulo minus ab angelis;
gloria et honore coronasti eum,
et constituisti eum super opera manuum tuarum.
Omnia subiecisti sub pedibus eius,
oves et boves universas,
insuper et pecora campi,
volucres caeli, et pisces maris
qui perambulant semitas maris.

Ma il Salmista ne traeva solo argomento a celebrare con gratitudine la grandezza meravigliosa di Dio, terminando come aveva cominciato: *Domine Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra!* [1]).

I nostri scrittori del Rinascimento invece si compiacevano, come già Lattanzio [2]), di leggere in Ovidio i celebri versi, che nelle *Metamorfosi* (I, 76-86) fan seguito alla descrizione della origine di tutte le cose naturali:

Sanctius his animal mentisque capacius altae
Deerat adhuc, et quod dominari in cetera posset.
Natus est homo: sive hunc divino semine fecit
Ille opifex rerum, mundi melioris origo,
Sive recens tellus seductaque nuper ab alto
Aethere cognati retinebat semina caeli;
Quam satus Iapeto mixtam fluvialibus undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum;
Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit, caelumque videre
Iussit et erectos ad sidera tollere vultus [3]).

---

[1]) Salm. VIII.
[2]) *De opificio Dei*, c. 2. e *Div. Instit.*, II, 1.
[3]) Vedi le citazioni di questo luogo in VALLA, *Dialectica*, I, 9; PLATINA, *De falso et vero bono*, in *Opera*, Colonia, 1551, pag. 16; CARDANO, *De rer. varietate*, lib. VIII, c. 40 (Basilea, 1581), pagg. 490-91; CAMPANELLA, *Philos. sens. demonstr.*, Epist. proem. Cfr. G. S. FELICI, *Le dottrine filosofico-religiose di T. C.*, Lanciano, Carrabba, 1895, pag. 16.
Anche MINUCIO FELICE (*Octav.*, 17): «Praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus,



Cicerone nel *De legibus* (I, 9) aveva anch'egli contrapposto l'uomo alla natura con parole pur care ai nostri scrittori del Rinascimento: «Animal hoc provi-«dum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum ra-«tionis et consilii quem vocamus hominem, praeclara «quadam conditione generatum a supremo deo: solum «enim est, ex tot animantium generibus atque natu-«ris, particeps rationis et cogitationis, cum cetera sunt «omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, «sed in omni caelo atque terra, ratione divinius?». E nel *De natura deorum* (II, 56), per dimostrare «quantae «res hominibus quamque eximiae tributae sint», questa poneva a capo di tutte le prerogative degli uomini: «Quae (providentia naturae) eos humo exitatos celsos «et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum «intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines «non ut incolae atque habitatores, sed quasi specta-«tores superarum rerum atque caelestium, quarum «speculum ad nullum aliud genus animantium per-«tinet». Dove le parole ricordano quelle del *De sensu rerum* campanelliano; e il concetto stoico, qui riprodotto da Cicerone, è certamente la fonte da cui sgorga il remoto principio del pensiero del Campanella. Ma è evidente il divario tra quella che per Cicerone può dirsi una semplice differenza di grado, e l'opposizione qualitativa che il Campanella scorge tra lo spettacolo e lo spettatore, la natura e la mente.

Anche l'esaltazione dell'eccellenza umana era un motivo dell'antica polemica, stoica prima e poi neoplatonica, in favore del concetto della finalità e della provvidenza divina contro il meccanismo epicureo. E

---

vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio, per quae Deum adgnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostri caelestem claritatem: sacrilegii enim vel maxime instar est, humi quaerere quod in sublimi debeas invenire».

in Cicerone (*De nat. deor.*, II, 59) [1]) si ritrovano tanti dei colori adoperati nella poesia del Campanella sulla possanza dell'uomo: l'intelligenza dell'uomo, l'eloquenza, il linguaggio, le mani, «multarum artium ministrae», l'addomesticamento delle bestie e lo sfruttamento di tutti gli esseri e di tutte le forze della natura, e il dominio delle potenze più violente, del mare e dei venti: «Nos campis, nos montibus fruimur, nostri «sunt omnes, nostri lacus, nos fruges serimus, nos ar«bores, nos aquarum inductionibus terris fecunditatem «damus, nos flumina arcemus, derigimus, avertimus, «nostris denique manibus in rerum natura quasi alte«ram naturam efficere conamur». Che più? la umana ragione è penetrata fino nel cielo. «Soli enim ex ani«mantibus nos astrorum ortus, obitus cursusque co«gnovimus; ab hominum genere finitus est dies, mensis, «annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictae«que in omne posterum tempus, quae, quantae, quando «futurae sint. Quae contuens animus accedit ad cogni«tionem deorum....». Ma, se i colori son quelli prestati dagli antichi scrittori, nel Rinascimento c'è uno spirito nuovo, derivante dalla riscossa dell'uomo, che ripiglia l'antico tema della sua preminenza nel mondo per contrapporsi a questo, nella sua autonomia, quasi centro, come più tardi si svelerà, d'una nuova concezione della vita.

## IV.

Questa opposizione dello spirito alla natura non è opera del rigido naturalismo del Pomponazzi e del

[1]) La sua fonte in questa parte del *De nat. d.* è Panezio: cfr. R. Hirzel, *Untersuch. z. Ciceros philos. Schriften*, I Th. (Leipzig, Hirzel, 1877), pag. 203.



Telesio, ma del platonismo fiorentino, che è l'altro affluente, per dir così, della filosofia del Campanella, e senza dubbio la diretta sorgente de' suoi pensieri sulla dignità ed eccellenza dell'uomo. È noto in qual conto egli teneva il Pico [1]); ed è celebre l'orazione *De hominis dignitate*, che il Pico scrisse nel 1486 [2]), e pensava di pronunziare a Roma prima della discussione delle sue anche più celebri tesi.

In questa orazione il mirandolano comincia dall'accennare alle lodi dell'umana natura fatte da altri [3]), e trova che nessuno finora ha mai colpito nel segno: «Magna haec quidem, sed non principalia, id est, quae summae admirationis privilegium sibi iure vindicent». Gli altri, per esempio, avevan fermato l'attenzione sulle proprietà che l'uomo ha comuni con gli angeli, posti anche essi dal platonismo alessandrino fra mezzo la natura e Dio. Ma, si chiede il Pico, «cur non ipsos angelos et beatissimos caeli choros magis admiremur». Il vero miracolo del mondo, e l'unico, è l'uomo. Perchè? Creato il mondo, parve a Dio necessario un essere «qui tanti «operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, «magnitudinem admiraretur». C'era, insomma, la na-

[1]) V. la sua lettera del 1607 al Querengo in L. Amabile, *Il cod. d. lett. del Camp.*, Napoli, 1881, pagg. 60-62.

[2]) Ved. L. Dorez, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole*, nel *Giorn. stor. lett. it.* XXV, 354-358, e L. Dorez et L. Thuasne, *Pic de la Mir. en France*, Paris, Leroux, 1897, pag. 55. — Pel *De hom. dign.* mi attengo alla ediz. degli *Opera omnia*, Basilea, 1601, pagg. 207 sgg. È noto (v. Geiger, in Burckhardt, *La civiltà del Rinasc. in Italia*, trad. it., Firenze, 1900, II, 95) che il titolo *De hom. dign.* corrisponde soltanto a una parte dell'orazione, che originariamente era tra le *Commentationes*, e ricevette più tardi quel titolo.

[3]) Tra questi altri egli ricorda Asclepio che disse l'uomo *magnum miraculum*: ossia quello degli scritti ermetici che è intitolato *Asclepius* trad. da Apuleio, e già commentato dal Ficino. V. il cap. 3, da cui è evidente che il Pico pur toglie lo spunto del suo scritto: in Ficino, *Opera*, ediz. Basilea, 1561, t. II, pagg. 1859-60.

tura, oggetto del pensiero, e mancava il pensiero. E pure tutto pareva che già fosse stato creato: «nec erat in «archetypis unde novam sobolem effingeret, nec in «thesauris, quod novo filio haereditarium largiretur, «nec in subselliis totius orbi, ubi universi contempla- «tor iste sederet. Iam plena omnia summis, mediis «infimisque ordinibus fierant distributa». Stupenda immagine, in cui si raffigura la situazione propria del naturalismo, che, lasciandosi alle spalle lo spirito, non trova lacuna di sorta nel reale; sicchè quando si sforza di concepire lo stesso spirito, lo degrada e quasi disumanizza facendolo rientrare nel quadro generale del meccanismo della natura. Ed ecco la soluzione del Pico, che assegna, secondo lui, il vero valore specifico dell'uomo, mettendolo al di sopra della stessa natura angelica. All'uomo non fu dato da Dio nulla di proprio; fu bensì conferito «commune quidquid privatum sin- «gulis fuerat». Messolo in mezzo al mondo, quasi compendio ed epilogo di tutto, Dio avrebbe indicato ad Adamo la sua prerogativa, come l'essenza stessa della libertà. L'uomo non ha una sua natura specifica, e non ha perciò leggi a cui soggiaccia, nè limiti, entro cui si restringa necessariamente la sua attività, salvo quelli che egli stesso s'imponga liberamente. Egli non è nè celeste nè terreno, nè immortale nè mortale: libero creatore di se medesimo («tui ipsius quasi arbitrarius «honorariusque plastes et fictor»), egli sarà quel che vorrà. Può tralignare abbrutendosi, e rigenerarsi in Dio «ex sui animi sententia». E questa è la felicità, questa la grandezza dell'uomo: essergli dato d'ottenere quanto desidera, farsi quello che vuole. I bruti, da una parte, e le nature celesti, dall'altra, sono immediatamente quello che sempre saranno. L'uomo in sul nascere non porta seco se non i germi di tutte le vite: dei quali germoglieranno e daran frutto quelli che saranno da lui coltivati.

Tale la vera analogia tra l'uomo e Dio, il Pico



dirà nell'*Heptaplus* (V, 6) [1]), a commento del biblico «Faciamus hominem ad imaginem nostram». Non è la mente, aveva egli detto, che assomiglia l'uomo a Dio, perchè le proprietà di essa «quanto in angelis sunt quam «in nobis potiora et contrariae minus naturae admixta «tanto cum divina natura plus similitudinis et cogna- «tionis habentia». Anche lì aveva osservato, che occorre cercare un che di peculiare nell'uomo, ond'egli sia simile a Dio, e che non abbia comune con nessun'altra creatura. «Id quid esse aliud potest, quam quod ho- «minis substantia omnium in se naturarum substan- «tias et totius universitatis plenitudinem re ipsa com- «plectitur?». E insisteva sul «re ipsa» notando che in ciò consiste appunto la differenza tra gli angeli e qualunque essere intelligente da una parte, e l'uomo dall'altra: chè anche quelli contengono le forme e le ragioni di tutto, in quanto ognuno é intelletto che conosce tutto. «At vero, quemadmodum Deus non solum «ob id quod omnia intelligit, sed quia in se ipso ita ve- «rae rerum substantiae perfectionem totam unit et «colligit; ita et homo.... ad integritatem suae sub- «stantiae omnes totius mundi naturas corrogat et «counit». Le forme che si raccolgono nell'intelletto sono, conforme alla dottrina aristotelica, prive di quella realtà della sostanza, che implica la materia: onde la mente, in cui Pico non trova la peculiare natura dell'uomo, è l'intelletto astratto, che ha fuori di sè la realtà; l'intelletto aristotelico, quel motore immobile, che non poteva concepirsi creatore del mondo, poichè questo è materia oltre che forma, ed esso è pura forma. La mente invece, che si può attribuire in proprio all'uomo e a Dio, sarebbe attività non contemplatrice, ma creatrice, realizzatrice dell'essere della sostanza [2])

---

[1]) Scritto nel 1489: cfr. *G. P. della Mirandola e la cabala*, studio del p. G. ORIGLIA, Mirandola, 1894, pag. 62.

[2]) Cfr. i miei *Studi vichiani*, pagg. 38-40.

(« perfectionem totam substantiae ») : lo spirito, insomma, concepito non più secondo l' intellettualismo greco, per cui la mente ha la realtà di contro a sè ; ma secondo l' idealismo cristiano, pel quale la vera realtà è opera dello stesso spirito [1]).

## V.

Il Pico tuttavia era stato preceduto dalla vasta speculazione ficiniana intorno alla natura dell'anima, e propriamente intorno alla natura divina e immortale di essa : che è l'argomento della già citata *Theologia platonica*.

Marsilio Ficino aveva letto nello pseudoplatonico *Assioco* questo luogo, che nella stessa traduzione ficiniana fu certamente sotto gli occhi del Campanella [2]) e pare se ne ricordi nella sua poesia sulla possanza dell' uomo: « At haec multae sunt perpulchraeque de animi « immortalitate rationes. Neque enim mortalis natura in « tam varias res attollere sese posset, ut contemneret « ingenium ferarum, conderet urbes, respublicas consti- « tueret, respiceret etiam in caelum et astrorum videret « revolutiones cursusque, solis et lunae ortus item et « occasus, defectus, celeritatem, distantias, aequino- « ctiaque et duplices conversiones, Pleiadum etiam et « hiemis atque aestatis ventos, imbriumque casus et hor- « rendos turbinum raptus, ut comprehensos quoque « mundi labores saeculis traderet, nisi divinus quidam

[1]) Cfr. Massetani, *La filos. cabalistica di G. Pico di Mirandola*, Empoli, Traversari, 1897, c. VI.
[2]) Che cita l'*Assioco* nelle *Poesie*, pagg. 151, 275.



« mentibus nostris spiritus inesset, quo complexum no- « titiamque tantarum attingeret rerum » [1]).

Ma in un capitolo della *Theologia platonica* (XIII 3), che si direbbe la fonte diretta del Campanella, lo spunto dell'*Assioco* è svolto in una delle pagine più belle della storia del concetto della libertà e della potenza dello spirito umano : « Cetera animalia vel absque arte vivunt, vel « singula una quadam arte, ad cuius usum non ipsa se « conferunt, sed fatali lege trahuntur : cuius signum est, « quod ad operis fabricandi industriam nihil proficiunt « tempore. Contra homines artium innumerabilium in- « ventores sunt, quas suo exequuntur arbitrio : quod « significatur ex eo, quod singuli multas exercent artes, « mutant et diuturno usu sunt solertiores ».

Il solo uomo insomma ha una storia, perchè è libero. La legge fatale della natura inferiore è l'immutabilità ; la libertà umana invece è mutazione e progresso; l'uomo perciò è creatore d'un mondo suo, giacchè, quel che è più mirabile, « humanae artes fa- « bricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, « quasi non servi simus naturae, sed aemuli ». L'uomo non solo imita le opere della natura, ne' suoi dipinti, p. e., e in tutte le opere d'arte che paion vive e naturali ; ma invade il campo della stessa natura con le sue costruzioni magnifiche, e con le sue officine di metalli e di vetri : « naturae inferioris opera perficit, corrigit et « emendat ».

« Similis ergo ferme vis hominis est naturae divinae, « quandoquidem homo per se ipsum, idest per suum « consilium atque artem, regit seipsum a corporalibus « naturae limitibus minime circumscriptum, et singula « naturae altioris opera aemulatur. Et tanto minus « quam bruta naturae inferioris eget subsidio quanto « pauciora corporis munimenta sortitus est a natura

[1]) *Ax.*, pag. 270 B-C.

« quam bruta, sed ipsemet illa sua copia construit ali-
« menta, vestes, strumenta, habitacula, supellectilia,
« arma. Ideo cum ipse sua facultate se fulciat, fulcit
« uberius quam bestias ipsa natura ».

A cominciare dai piaceri dei sensi, che l'ingegno umano moltiplica sempre, laddove « bruta brevissimis « naturae claustris concluduntur », per venire a tutto ciò che di utile inventa di continuo, fino alle opere più alte della sua attività disinteressata, dalle quali non pure non s'attende vantaggio di sorta, ma riceve spesso incomodi e molestie.

« In iis artificiis animadvertere licet, quemadmo-
« dum homo et omnes et undique tractat mundi ma-
« terias, quasi homini omnes subiciantur. Tractat, in-
« quam, elementa, lapides, metalla et plantas et anima-
« lia, et in multas traducit formas atque figuras, quod
« nunquam bestiae faciunt. Neque uno est elemento
« contentus aut quibusdam, ut bruta, sed utitur omni-
« bus quasi sit omnium dominus. Terram calcat, sulcat
« aquam, altissimis turribus conscendit in aerem, ut pen-
« nas Daedali vel Icari praetermittam [1]). Accendit
« ignem, et foco familiariter utitur et delectatur pra-
« cipue ipse solus [2]). Merito caelesti elemento solum
« caeleste animal delectatur [3]). Caelesti virtute ascendit

[1]) Cfr. sopra a pag. 126 la poesia del Campanella, vv. 17-20, 26-7.
[2]) Cfr. la poesia del Campanella vv. 46 segg.
[3]) Concetto stoico. Cfr. CICER., *Tuscul.*, I, 18, 42, e meglio LATTANZIO, *Divin. Instit.*, VII, 9 : « Praeterea non exiguum « immortalitatis argumentum est, quod homo solus caelesti « elemento utitur. Nam cum rerum natura his duobus ele- « mentis, quae repugnantia sibi atque inimica sunt, constet « igne et aqua, quorum alter caelo, alterum terrae adscribi- « tur : ceterae animantes, quia terrenae mortalesque sunt, ter- « reno et gravi utuntur elemento, homo solus ignem in usu « habet, quod est elementum leve, sublime, caeleste. Ea vero « quae ponderosa sunt, ad mortem deprimunt, et quae levia « sunt ad vitam sublevant, quia vita in summo est, mors in



« caelum, atque metitur [1]) ; supercaelesti mente trascen-
« dit caelum. Nec utitur tantum elementis homo, sed or-
« nat, quod nullum facit brutorum. Quam mirabilis per
« omnem orbem terrae cultura ! Quam stupenda aedifi-
« ciorum structura et urbium ! Irrigatio aquarum quam
« artificiosa ! Vicem gerit, Dei, qui omnia elementa ha-
« bitat colitque omnia et terrae praesens non abest ab
« aetere. Atqui non modo elementis, verum etiam elemen-
« torum animalibus utitur omnibus, terrenis, aquatilibus,
« volatilibus ad escam commoditatem et voluptatem [2]) ;
« supernis caelestibusque [3]) ad doctrinam magiaeque
« miracula. Nec utitur brutis solum, sed et imperat. Fieri
« quidem potest, ut armis quibusdam a natura acceptis
« bruta nonnulla quandoque vel impetum in hominem fa-
« ciant, vel hominis effugiant impetum ; homo autem, ac-
« ceptis a se ipso armis et vitat ferarum impetum et fugat
« et domat. Quis vidit unquam homines ullos sub be-
« stiarum imperio detineri, quemadmodum ubique vidi-
« mus tam immanissimarum ferarum quam mitium
« armenta per omnem vitam parere hominibus ? Non
« imperat bestiis homo crudeliter tantum, sed guber-
« nat etiam illas, fovet et docet. Universalis providentia
« Dei, qui est universalis causa, propria est ; homo igi-
« tur, qui universaliter cunctis et viventibus et non vi-
« ventibus providet, est quidam Deus. Deus est procul
« dubio animalium, qui utitur omnibus, imperat cunctis,
« instruit plurima. Deum quoque esse constitit elemen-
« torum, qui habitat colitque omnia ; Deum denique
« omnium materiarum, qui tractat omnes, vertit et
« format ».

« imo. Et ut lux esse sine igne non potest, sic vita sine luce.
« Ignis igitur elementum est lucis ac vitae : unde apparet ho-
« minem, qui eo utitur, immortalem sortitum esse conditionem,
« quia illi familiare est, quod facit vitam ».
[1]) Cfr. Campanella, vv. 18-19.
[2]) Cfr. vv. 31-8.
[3]) Ossia, degli angeli e démoni.

Da tutte queste prove della divinità dell'anima anche il Ficino conchiude : « Qui tot tantique in rebus corpori « dominatur et immortalis Dei gerit vicem, est procul « dubio immortalis ». Pure ci son prove di gran lunga superiori della sublime natura dell'uomo. Il quale, non pago delle arti che si riferiscono al dominio del mondo materiale, si solleva a una forma più spirituale del divino mediante l'esercizio della sua potenza morale, che si dispiega sulla volontà propria od altrui ; giacchè egli solo tra gli animali s'innalza al dominio di se medesimo, e quindi degli altri, nella famiglia, nello Stato, nel genere umano. Egli solo tra gli animali è capace di sacrificarsi per il pubblico bene, fino ad incontrare la morte, « utpote qui singula haec mortalia « despicit bona, communis aeternique boni firmitati « confisus ». E dimostra poi anche più evidentemente la sua divina natura con le scienze pure e le arti belle, che non si possono in nessun modo considerare come indirizzate alla soddisfazione di bisogni terreni, e nelle quali l'anima sdegna di già il ministero del corpo. Nè basta : « Unum illud est in primis animadvertendum, quod « artificis solertis opus artificiose constructum non po- « test quilibet, qua ratione quove modo sit constructam « discernere, sed solum qui eodem pollet artis ingenio. « Nemo enim discerneret qua via Archimedes sphaeras « constituit aeneas, eisque motus motibus caelestibus « similes tradidit, nisi simili esset ingenio praeditus. « Et qui propter ingenii similitudinem « discernit, is certo posset easdem con- « stituere, postquam agnovit, modo non « deesset materia. Cum igitur homo caelorum ordinem, un- « de moveantur, quo progrediantur, et quibus mensuris « quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio, « ut ita loquar, pene eodem quo et author ille caelorum? « ac posse quodammodo caelos facere, si instrumenta « nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit « eos nunc licet ex alia materia, tamen persimiles ordine?»



Con che il Ficino ha toccato da maestro il fondo della questione, enunciando chiaramente, come già in altro luogo della stessa *Teologia* [1]), il concetto del conoscere come attività costruttiva del conosciuto ; quel concetto, da cui prenderà le mosse la speculazione del Vico più di due secoli dopo, e che sarà fissato dal filosofo napoletano nel celebre motto : « verum et factum conver- « tuntur ». Nè anche qui il Ficino ammette l'identità tra la mente umana e la divina; e non era possibile che l'ammettesse ; e perciò si arresta a quello stesso scetticismo, a cui s'arresterà anche il Vico. Ma quella certa somiglianza che scorge tra le due menti, era il più alto segno del divino che si potesse scorgere nello spirito umano finchè restava una natura fuori di esso, e un cielo di Dio cotanto diverso da quello di Archimede, come solo possibile termine di ragguaglio.

## VI.

Dal Ficino, dal Pico e dagli scritti ermetici già recati in latino dal Ficino dipende l'esaltazione che si fa dell'uomo nell'ultimo dialogo della *Circe* pubblicata nel 1549 in Firenze dal filosofo calzaiuolo Giambattista Gelli. Basta leggerne alcuni periodi, dove dice della dignità che dà all'uomo la sua « volontà libera » : dignità « tanto maravigliosa, che quei primi sapienti di Egitto « lo chiamaron solamente per questo il gran Miracolo de « la natura. Perchè tutte le altre creature hanno avuto « una certa legge, per la quale elle non possono compiere « altro fine che quello che è stato ordinato loro dalla

[1]) Cfr. i miei *Studi vichiani*, pagg. 27-28.

« natura : nè possono uscire in modo alcuno da que' ter-
« mini che ella ha assegnato loro. E l'uomo, per avere,
« questa volontà libera, può acquistarne uno più degno
« e uno meno degno, come pare a lui, o inchinandosi in-
« verso quelle cose che sono inferiori a lui, o rivolgendosi
« inverso quelle che gli sono superiori. Imperocchè se egli
« si darà tutto al ventre, tenendo sempre la bocca e la
« faccia fitta ne la terra, egli diventerà stupido e simile a
« le piante, e se egli s'immergerà troppo nella dilettazione
« sensitiva, diverrà simile ai bruti. Ma se egli, voltando
« la faccia al cielo, considererà filosofando la bellezza
« dei cieli e il maraviglioso ordine de la natura; e se egli,
« si muterà di terreno in animale celeste; e se egli, sprez-
« zati tutti gli impedimenti del corpo attenderà a contem-
« plare le cose divine, si farà quasi uno Iddio... Egli può
« farsi tutto quello che egli vuole » [1]). Così anche nella
dedica della stessa *Circe* a Cosimo de' Medici, il Gelli
aveva scritto : « In potestà de l'uomo è stato liberamente
« posto il potersi eleggere quel modo nel quale più gli piace
« vivere, e quasi come un nuovo Proteo trasformarsi in
« tutto quello che egli vuole, prendendo, a guisa di ca-
« maleonte, il color di tutte quelle cose a le quali egli
« più si avvicina con l'affetto; e finalmente, o farsi terreno
« o divino, e a quello stato trapassare, che a la elezione
« del libero voler suo piacerà più ».

Il concetto dei neoplatonici fiorentini sarà ripreso
nello *Spaccio della bestia trionfante* (1584) da Giordano
Bruno, che se ne gioverà a rivendicare contro la conce-
zione antistorica dell'età dell'oro, il valore della libertà
e del lavoro onde l'uomo crea a se stesso il proprio destino
e la civiltà. Dice Giove (e nel dialogo riferisce Sofia) :
« Che gli dei aveano donato a l'uomo l'intelletto e
« le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli
« facoltà sopra gli altri animali, la qual consiste non solo

[1]) *Opere*, Firenze, Le Monnier, 1855, pag. 144.



« in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma ed
« oltre, fuor le leggi di quella ; acciò, formando o pos-
« sendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con
« l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non ar-
« rebe dettar similitudine, venese a serbarsi dio de la
« terra. Quella certo, quando verrà ad essere ociosa, sarà
« frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non
« vede, e mano che non apprende. E per questo ha de-
« terminato la Providenza, che vegna occupato ne l'a-
« zione per le mani, e contemplazione per l'intelletto,
« de maniera che non contempla senza azione e non con-
« templa, e non opra senza contemplazione. Ne l'età dun-
« que de l'oro per l'ocio gli uomini non erano più virtuosi,
« che sin al presente le bestie son virtuose ; e forse erano
« più stupidi, che molte di queste. Or, essendo tra essi per
« l'emulazione d'atti divini e adattazione di spirituosi
« affetti nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono
« acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti ;
« e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade,
« da la profondità de l'intelletto umano si eccitano nove
« e maragliose invenzioni. Onde, sempre più e più per le
« sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser
« bestiale, più attamente s'approssimano a l'esser di-
« vino » [1]).

Qui Bruno addita sicuramente il valore dell'uomo
come spirito creatore del suo mondo nella storia ; e
torna ad adombrare quel concetto del progresso che già
era lampeggiato alla sua mente nella *Cena de le ceneri* [2]).
Qui egli prenunzia Vico.

Al quale pure prelude Cesare Cremonini, di Cento
(1552-1631), il celebre professore aristotelico padovano
amico di Galileo, filosofo e scrittore troppo più famoso che

[1]) *Dialoghi morali*, ed. Gentile, pagg. 143-4. Su questa celebrazione bruniana dell'umano lavoro Cfr. SPAVENTA, *Saggi di Critica*, Napoli, 1867, pagg. 160-165.

[2]) Vedi sopra, lo scritto : *Veritas filia temporis*.

conosciuto. Del quale una prolusione, letta a Padova il 26 gennaio 1597, contrappone l'uomo alla natura, e la filosofia fa consistere nella conoscenza di sè, come epilogo del reale, e mirabile potenza di libera attività, così come farà G.B. Vico nella prima delle sue Orazioni inaugurali [1]).

## VII.

Ma questa speculazione del valore dell'uomo, che è il valore dello spirito di fronte alla natura, salita nel Ficino, nel Pico e nel Bruno a così alte cime, era stata iniziata in Firenze stessa un ventennio prima, e rispondeva a un generale movimento dello spirito del Quattrocento italiano. Uno de' suoi storici più acuti [2]) ha scritto: « Jadis, alors que la cité de Dieu se pro-« longeait sur la terre, l'homme, exilé d'un jour dans « une vallée de larmes, ne gardait d'autre noblesse que « son origine et n'avait d'autre mission qu'à préparer « per le jeune et la repentance son avenir. Aujourd'hui, « dans la realité présente de la joie et de la beauté, « l'homme est tout. Il n'est plus esclave, il est maître, « il n'est plus membre, il est chef. Il n'est plus clerc, doc-« teur, baron, drapier, guelfe, gibelin, chrétien: il est

[1]) Vedine l'estratto che ne riproduco nell'Appendice, II. Sul Cremonini v. D. Berti, *Di C. Crem. e della sua controversia con l' Inquisizione di Padova e di Roma* (Roma, 1878; estr. dalle *Mem. della R. Acc. di Linc.*, 1877-78, sc. mor.); L. MABILLEAU, C. C., Paris, Hachette, 1881; e CHARBONNEL, *La pensée ital. au XVI siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919, pagg. 230-274. Ma sul Cremonini manca ancora il lavoro che ne dimostri il reale valore storico.

[2]) PH. MONNIER, *Le Quattrocento*, Paris, 1912, t. I, pag. 48. Cfr. BURCKHARDT, *La Civiltà*, II, 95.



« lui. Il s'est fait lui-meme: Je me suis fait moi-meme, « disait Pontano. Son but est lui-meme: li hom' « faiz pour lui-meme, disait Latini ». Già la polemica dantesca contro la definizione che Federico II aveva dato della nobiltà, era stata uno dei primi segni della riscossa della coscienza umana. Ma per gli umanisti la questione della natura della nobiltà fu uno dei temi favoriti, e i molti dialoghi e trattati che se ne scrissero sono uno dei più eloquenti segni del tempo. Il Bruni, il Poggio, il Piccolomini, il Platina, il Landino, il Filelfo, lo stesso Ficino [1]) dicono a una voce che nobili non si nasce, ma si diventa con le proprie opere. Ecco per esempio quel che scriveva il Platina con quel vivo senso della dignità umana che l'umanesimo promoveva: « Frustra nituntur qui, omissa virtute, nobilita-« tem tanquam haereditarium munus a maioribus expe-« tant. Quis enim generosum hunc dixerit, qui indignus ge-« nere et praeclaro nomine tantum insignis? Nobilitas « enim virtutis socia et comes, proprio labore quaesita, « non alieno, cum vitiis stare nullo modo potest. Unde « verum illud Senecae tragici est: ' Qui genus iactat « suum, aliena laudat '. Gloriari quidem possumus nos « a claris maioribus sanguinem, artus, viscera acce-« pisse: nobilitatem vero nequaquam, quae tota ex animis nostris pendet, et non aliunde « venit, ne ignarum vulgus sequamur, qui persaepe « in maximos errores dilabitur, cuiusque opinio raro cum « sapientia convenit [2]) ».

Lo stesso concetto stoicizzante del valore creativo e della assoluta autonomia della volontà umana si fa strada nella discussione intorno al potere della fortuna contro la quale, per bocca di Leon Battista Alberti, l'uomo afferma vigorosamente la propria potenza come principio del proprio destino. Tutti gli scritti morali di

[1]) BURCKHARDT, II, 102-3; ROSSI, *Quattrocento*, pag. 85.

[2]) *De vera nobilitate*, in *Opera*, Colonia, 1561, pag. 60.

quest'uomo così rappresentativo dello spirito del Rinascimento sono una rivendicazione della libertà dell'uomo dalla cieca forza della natura esterna e del caso, e un continuo incitamento all'uomo perchè vegga nella sua vita l'effetto delle sue proprie azioni.

Ne' suoi giovanili *Intercenali* rappresenta la vita umana come un fiume, e mentre vede correre alla morte chi si affida alla corrente, addita la saviezza di quelli che fanno piuttosto assegnamento sulle proprie forze: « Meliori idcirco in sorte sunt hi qui, ab ipsis pri- « mordiis fisi propriis viribus, nando hunc ipsum vitae « cursum peragunt: namque cum illis praeclare quidem « agitur, qui, natandi peritia freti atque adiuti, modo « otiosi parumper commorari poneque sequentem navi- « culam aut tabulas fluvio devectas praestolari, modore « item maximis viribus ut scopulos evitent contendere « atque ad litus usque pro laude advolare didicere ».

Contro chi attribuisce alla fortuna l'ingiusta largizione dei comodi e degli onori ai malvagi, e quindi contro la vecchia dottrina teologica, che rinvia a un'altra vita l'adempimento della divina giustizia, scrive: « Quis putarit fortunam vi sua malos extollere, ubi « palam est, eos fere omnes, qui vulgo fortunati dicun- « tur, hominum improbitate aut stultitia crevisse? « Tolle cupiditates, tolle ignaviam, sustuleris impe- « rium, si, quod illi attribuendum est, fregeris vim, « neglexeris impetum furentis fortunae. Est profecto « ut dicis, atque ideo mortalium sorti vel potius inge- « niis condolendum est, qui vel nesciant, vel nequeant « consilio, prudentia aut virtute integra perfrui » [1]).

Più tardi nel proemio al trattato *Della famiglia* tornava più chiaramente a notare: « Da molti veggo « la fortuna più volte essere senza vera cagione incol- « pata. E scorgo molti, per loro stultizia scorsi ne' casi

[1]) *Opera inedita*, ed. Mancini, Firenze, 1890, pagg. 138, 216.



« sinistri, biasimarsi della fortuna e dolersi d'essere « agitati da quelle fluttuosissime sue onde, nelle quali, « stolti! sè stessi precipitarono. E così molti inetti, de' « suoi errati, dicono, altrui forza funne cagione. Ma se « alcuno, con diligenza qui vorrà investigare qual cosa « molto estolla e accresca le famiglie, qual'anche le « mantenga in sublime grado d'onore e di felicità, costui « apertamente vedrà gli uomini aversi d'ogni « suo bene cagione e d'ogni suo male.... « Non è potere della fortuna; non è, come alcuni scioc- « chi credono, così facile vincere chi non voglia esser « vinto. Tiene giogo la fortuna solo a chi sè gli sotto- « mette ».

La virtù, non la fortuna, è il principio dell'umana grandezza: una virtù, che non è grazia celeste, ma umana volontà: quella virtù appunto che predicherà il Machiavelli. « Così adunque si può « statuire, la fortuna essere invalida e debolissima a ra- « pirci qualunque nostra minima virtù: e dobbiamo « giudicare la virtù sufficiente a contendere e occupare « ogni sublime e eccelsa cosa, amplissimi principati, « supreme laudi, eterna fama e immortal gloria. E con- « viensi non dubitare che cosa qual si sia, ove tu la « cerchi e ami, non t'è più facile ad averla e ottenerla, « che la virtù. Non ha virtù se non chi non la vuole » [1]). E più arditamente, nel terzo libro *Della tranquillità dell'animo*: « Voglio ne' tuoi mali invochi aiuto da Dio; « ma non voglio in questo t'abbandoni e diati a inten- « dere non potere in te di te quello che tu puoi. Resta, « quando che sia, sollecitare gl' Iddii con tanti tuoi voti « e chieste. Eccita in te la tua virtù: *sat sit mens sana* « *in corpore sano*. La mente nostra sarà sana quando la « vorremo esser sana » [2]). La stessa virtù, dunque, che il Machiavelli, contrapporrà alla fortuna ricercando nei *Di-*

[1]) *Opere volgari*, ed. Bonucci, t. II, pagg. 6, 10, 14-15.
[2]) *Op. volg.*, I, 113.

*scorsi* « quale fu più cagione dello imperio che acquista-
« rono i Romani, o la virtù, o la fortuna »; e combat-
tendo Livio perchè « rade volte è che facci parlare ad
« alcuno romano, dove ei racconti della virtù, che non
« vi aggiunga la fortuna »: « la qual cosa », egli sog-
giunge, « io non soglio confessare in alcun modo, nè
« credo ancora che si possa sostenere ». E ripeterà an-
cora l'Alberti nel *Principe* (c. 25) ammonendo che la
fortuna « dimostra la sua potenza dove non è ordinata
« virtù a resistere » [1]).

Questo concetto della potenza, che ha radice nella volontà dell'uomo, è la fede del Machiavelli. Perciò anche nell'*Asino d'oro* (V, 115-127) scriverà:

Creder che senza te, per te contrasti
Dio, standoti oziöso e ginocchioni
Ha molti regni e molti Stati guasti.
E' son ben necessarie l'orazioni
E matto al tutto è quel ch'al popol vieta
Le ceremonie e le sue divozioni:
Perchè da quelle in ver par che si mieta
Unione e buono ordine, e da quello
Buona fortuna poi dipende e lieta.
Ma non sia alcun di sì poco cervello,
Che creda, se la sua casa ruina,
Che Dio la salvi senz'altro puntello;
Perchè e' morrà sotto quella ruina.

E bisogna riferirsi a quella sua indomita fede per intendere l'ispirazione profonda così dei *Discorsi* e del

[1]) *Disc.*, II, 1, Veggasi invece nell'*Appendice*, III, come l'aristotelico PONTANO nel suo *De fortuna* ancora nel 1503 (cfr. GASPARY, *St. lett. ital.*², II, 1, pag. 396) si tenga stretto all'antico concetto pagano (v. ARIST., *Phys.*, II, 4-6; *Eth. Eud.*, VII 14 e *Magna Moral.*, II, 8; BOEZIO, *De consol. philos.*, II, pr. 2, ecc.), celebrato da DANTE (*Inf.*, VII, 67-96), d'una fortuna operante « oltre la difension de'senni umani ». Il PETRARCA, invece giunse ad affermare: « Sola virtus fortunae legibus libera est, atque illa olluctante clarius nitet »: *De remed. utr. fort.*, II, 1, in *Opera*, Basilea, 1581, pag. 107; cfr. BOLOGNA, *Nuovi studi sul Petrarca*, Roma, Albrighi-Segati e C., 1914, pag. 52. Pel Machiavelli v. F. ERCOLE, *Lo 'Stato' nel pensiero di N. M.* I, 17.



*Principe* come dell'*Arte della guerra*. Poichè anche in Italia, diventata per la sua fiacchezza nelle armi, « il vituperio del mondo » [1]), la stessa fibra dell'uomo si sarebbe potuto rifare pur che si fosse voluto. E però nel *Capitolo sull'ambizione* (vv. 109-117) ammoniva:

E quando alcun colpasse la natura
Se in Italia, tanto afflitta e stanca
Non nasce gente sì feroce e dura;
Dico che questo non iscusa e franca
L'Italia nostra, perchè può supplire
L'educazion dove natura manca.
Questa l'Italia già fece fiorire
E di occupar il mondo tutto quanto
La fiera educazion le diede ardire.

Concetto più realistico del rapporto tra virtù e fortuna, ma non minor coscienza della umana autonomia, espresse il Guicciardini. « Non si può in questo
« mondo eleggere il grado in che l'uomo ha a na cere,
« non le faccende e la sorte con che l'uomo ha a vivere;
« però, a laudare o riprendere gli uomini, s'ha a guar-
« dare non la fortuna in che sono, ma come vi si ma-
« neggiano dentro; perchè la laude o biasimo degli
« uomini ha a nascere da' portamenti loro, non dallo
« stato in che si truovano, come una commedia, o tra-
« gedia. Non è più in prezzo chi porta la persona del
« padrone e del re, che chi porta quella di uno servo;
« ma solamente si attende chi la porta meglio » [2]).

## VIII.

Questo nuovo concetto dell'uomo entrò modestamente, quasi umilmente, nella speculazione filosofica

[1]) *Arte della guerra*, lib. VII.
[2]) F. GUICCIARDINI, *Ricordi polit. e civ.*, in *Opere ined.* illustrate da G. Canestrini, Firenze, Barbèra, Bianchi e C., 1857, pag. 149.

per opera di un fiorentino coetaneo dell'Alberti, di Giannozzo Manetti (1396-1459), il dotto e dignitoso cittadino e uomo di Stato, che tanti servigi rese alla patria, e fu costretto dalle fazioni a morirne fuori: l'oratore magnifico della sua repubblica presso i Genovesi e i Veneziani, il Papa, l'imperatore Federico III e re Alfonso, alla cui corte visse gli ultimi anni: il discepolo di Ambrogio Traversari, e come lui tra i più sinceri cristiani degli umanisti, così amorosamente dipintoci da Vespasiano da Bisticci nel suo appassionato amore degli studi, esperto nell'ebraico, da cui tradusse i *Salmi*, e nel greco, donde trasportò in italiano tutte le *Etiche* di Aristotele o a lui attribuite, e il *Nuovo Testamento*: il buon Giannozzo, il solo umanista che non si compiacque mai delle invettive, in cui tutti gli altri si accanivano. Il suo *De dignitate et excellentia hominis*, in quattro libri, scritto per invito di Alfonso d'Aragona, condotto a termine nel 1452, fu pubblicato nel 1532; eppure è presso che dimenticato dagli storici dell'umanesimo [1]), quantunque ne sia una delle espressioni più caratteristiche.

---

[1]) Il VOIGT, *Il Risorg. dell'antich. class.*, tr. it., I, 324, lo condanna in blocco insieme con gli altri scritti del M., per la forma, il latino scolorito, monotono, «insopportabile per soverchia prolissità»; e mostra (II, 447) di non averlo nè pur letto. Il ROSSI non lo ricorda. Il MONNIER (I, 49) dice bensì che «le siècle s'ouvre par un traité de vieux théologien Giannozzo Manetti par la dignité et supériorité de l'homme et «le siècle clôt par un traité par la dignité de l'homme du jeune «prince Pic de la Mirandole»: ma, senza dire della inesattezza cronologica di questa enfatica citazione, pare che non l'abbia letto nè anche lui, che torna poi a citarlo in questa curiosa forma: «G. Manetti compulse (?) un traité sur la *Dignité de l'homme*» (I, 152). — Di un ms. del trattato che si conservava a Firenze nella libreria di S. Marco parla A. ZENO, *Dissert. voss.* (Venezia, 1752), I, 182; e di due mss. della Vaticana dà notizia F. PAGNOTTI, *La vita di Nicolò V scritta da G. Manetti*, in *Atti della R. Soc. Rom. di St. pat.*, XIV (1891), pag. 431. L'opuscolo, secondo VESPASIANO DA BI-



L'autore ricorda nella sua dedica a re Alfonso l'occasione del suo scritto, e ne racconta quindi brevemente la storia: «Quum non multo ante, Florentini populi nomine legati et oratores Neapoli apud te commoraremur, «factum est ut semel opusculum quoddam praecipuum «et egregium et magnis insuper laudibus et memoratu «dignum cursim legeremus, quod a Bartholomaeo Fatio viro eruditissimo simulatque elegantissimo de eadem materia Nicolao V summo Pontifici scriptum «et dedicatum fuerat. Unde, quum non multo post «forte ad Graecam illam celeberrimam ac famosissimam «Turrim semel essemus atque pro humanitate tua prolixum quendam de studiosis et eruditis hominibus «sermonem simul haberemus, modo nescio quo evenit, «ut in particularem praedicti opusculi mentionem inci-

---

STICCI, *Vite*, ed. Fiati, II, 157, fu composto alla Scaiperia, dove il Manetti fu vicario nel 1452 (cf. N. NALDI, *G. Manetti vita*, in MURATORI, *R. I. S.*, XXX, 582). Ma deve credersi che allora fosse piuttosto compiuto; perchè nella dedica di Giannozzo è detto che fu cominciato nel 1451 (v. ZIPPEL, *Giunte al Voigt*, pag. 18) quando cioè il M. fu per la quarta volta ambasciatore a re Alfonso, e recavasi a trovarlo a Torre del Greco come ricorda Vespasiano, pagg. 140-47). Si ricordi che l'incoronazione di Federico III, che il Manetti seguì a Roma per conto della Repubblica fiorentina, ebbe luogo il 19 marzo 1452. — Io mi servo della stampa:

> Clarissimi vi—ri JANOCII DE MANE—CIIS, Equitis ac Iureconsulti Floren—tini, ad inclytum Arragonum—Regem Alfonsum,—*De dignitate et excel—lentia hominis* Li—bri IIII.—Ex Bibliotheca Io. Alexandri—Brassicani Iureconsulti,—recens in lucem editi.—Basileae—M.D.XXXII. — *In fondo*: Basileae, apud And.—Cratandrum,—Anno M.D.XXXII. — mense Iunio.—(pp. 234 e 6 non num. in-18).

Precede una dedica del Brassicano a Nicola Rabenhaupt, cancelliere di Ferdinando, re dei Romani, Pannonia e Boèmia in data di Vienna, agosto 1531 (pagg. 3-6). A pag. 7 sono venti endecasillabi: *Liber de se*; a pagg. 8-13 la dedica del M. ad Alfonso.

« deremus. Quocirca paulo post benigne et perhumane « quidem a nobis exegisti, ut de eisdem rebus scribere « vellemus, tibique opus dedicaremus. Nos vero, qui « Maiestati tuae in primis morem gerere et obsequi « maxime cupiebamus, nihil nobis gratius fore, respon- « dere non dubitavimus, quam ut tibi gratificari et « famulari possemus : ideo nos, ut nosti, libenter scrip- « turos, et opus tuo nomini dedicaturos, alacriter incun- « deque promisimus. Unde cum paulo post scribere « inchoassemus, ac prae brevitate temporis inchoatum « opus perficere et absolvere nequivissemus, rursus po- « stea resumpsimus, ac nempe multo prius absolvissemus, « nisi repentinus Foederici tertii novelli imperatore in « Italiam adventus nos quotidie aliquid describentes « parumper retardesset : nam nostrae Reipublicae legati « honorandae coronationis eius causa Roman venimus, « atque tantum commorati sumus, quoad ipse inde « recederet. Ex hac itaque legatione postea in patriam « reversi, ultimam demum praedicto operi iam pridem « inchoato manum imposuimus, atque commemoratis « causis adducti tuo nomini dedicavimus : ut certi polli- « citationum nostrarum debitores tibi ceu vero illorum « promissorum creditori, tandem aliquando contracta « debita solveremus.... Verum, ut haec nostra parva « munuscula tibi gratiora viderentur, nonnulla etiam « partim in laudem Maiestatis tuae a nobis antea de- « scripta, partim nomini tuo dedicata, in uno et eodem « volumine coartavimus, atque ad te summa cum devo- « tione e Florentia usque Neapolim perferenda cu- « ravimus ».

Il *De excellentia ac praestantia hominis* di B. Fazio [1]), scritto probabilmente nel 1448 [2]), non ha in-

[1]) Pubblicato : Hanoviae, typis Wechelianis, 1611.
[2]) C. Braggio, *Giac. Bracelli e l'umanesimo dei liguri al suo tempo*, in « *Atti della Soc. lig. di st. pat.*, vol. XXIII (1890), pag. 220.



teresse di sorta per la storia delle idee del Rinascimento. La superiorità dell'uomo consiste soltanto, secondo il Fazio, nella sua destinazione alla beatitudine celeste, della quale l'umanista ligure si compiace di discorrere distesamente, attingendo alle autorevoli testimonianze dei libri sacri. E ben s' intende perchè non ne restasse soddisfatto re Alfonso ; e perchè un recente studioso, paragonando al trattato del Fazio quello del Manetti, senta qui subito « di essere in un ambiente ravvivato, compenetrato d' idee nuove » [1]).

La tesi stessa di Giannozzo lo trasse, lui così buon cattolico, a sorpassare il segno ; e il suo libro per alcuni luoghi da espurgare fu proibito nell' indice dell' Inquisitore Generale di Spagna del 1584 [2]). Si presenta bensì anch'esso con l'aspetto di una esercitazione retorica, quasi un centone di citazioni da celebrati scrittori della letteratura classica e cristiana ; ma chi segua lo svolgimento del pensiero, che le citazioni son introdotte a confortare, lo vede pervaso da uno spirito originale e rispondente all'avviamento nuovo del pensiero contemporaneo, che metterà capo ai platonici ficiniani, anzi, lungo una tradizione non più interrotta, al Campanella. E giova perciò alla storia delle idee il farne una compiuta analisi e riferirne qualche estratto.

Dei quattro libri del trattato il primo è dedicato alla descrizione delle doti ond' è privilegiato il corpo dell'uomo ; il secondo dimostra le prerogative della sua anima razionale ; il terzo la superiorità e la destinazione di tutto l'uomo ; e il quarto è indirizzato a confutare le antiche e recenti dottrine pessimistiche circa la miseria della vita e il pregio della morte. Basterebbe la tesi che l'autore si propone di provare nel quarto libro a mettere in chiara luce lo spirito nuovo del suo trattato. E da esso infatti conviene prender le mosse per intendere questo

[1]) Braggio, *Op. cit.*, pag. 224.
[2]) Reusch, *Der Index der verbot. Bücher*, I, 496.

nuovo spirito, che trae il Manetti nel primo libro a riprodurre molte vecchie pagine di Lattanzio e di Cicerone. Giacchè di tutti i pensatori così del Rinascimento, come di questo suo preludio, che è l'Umanesimo, è sempre da avvertire che i vecchi materiali che gli scrittori scavano e disseppelliscono dal passato, sono adoperati a nuove costruzioni, che recano l'impronta d'un animo e di un pensiero nuovo.

Nello svolgimento del tema proprio all'ultimo libro il Manetti si attiene allo stesso ordine con cui sono disposti i tre libri antecedenti. Riferisce quindi e confuta, sommariamente, quanto è stato addotto 1) intorno alla fragilità del corpo umano ; 2) intorno alla ignobile natura dell'anima ; 3) intorno alla misera condizione di tutto l'uomo.

Uomini gravi e dotti, egli dice, han lamentato che il corpo che la natura ha dato all'uomo sia nudo ed inerme, e così fragile, debole e caduco, da non potere senza danno tollerare i rigori del freddo e gli eccessi del caldo, la fatica, la fame, la sete. Hanno osservato che se l'uomo si dà all'ozio e all'inerzia vien meno ogni suo vigore, s'ammala e marcisce. Quello stesso che lo diletta, e di cui si direbbe non possa far a meno, per lo più gli riesce molesto e mortifero. Un suono troppo forte e repentino, una luce eccessiva, un odore pestilenziale, un sapore amaro e un aspro contatto inducono stanchezza negli organi. La veglia e il sonno, il cibo e la bevanda cagionano talvolta la morte. Basta una sensazione o troppo forte e improvvisa, o dolorosa, un subito cambiamento in quello che si beve o nell'aria circostante, a ledere gli organi e produrre gravi danni nel nostro corpo. Aristotele, Seneca, Cicerone, Plinio e molti altri scrittori greci e latini, sacri e profani ne hanno parlato a lungo in molti luoghi dei loro libri. Plinio ne conchiude «naturam potius novercam, quam matrem nostram «exstitisse». Ma chi più di proposito trattò e amplificò questo argomento è il pontefice Innocenzo III nel suo



*De miseria humanae vitae*, che contrappose la terra, da cui fu tratta la materia, alla fabbrica degli uomini e degli altri animali terrestri, a quei più nobili elementi onde furon fatte le altre creature di Dio: il fuoco degli astri, l'aria dei venti, l'acqua dei pesci ; e a vituperio della stirpe umana mostrò che, se l'uomo ha con tutti gli altri animali comune la sorte del nascere, dall'istante però del concepimento a quello della nascita corre un suo particolare e più vile destino; che cioè soltanto gli umani embrioni «in materno utero ex sanguine men-«struo educantur et nutriantur».

In quanto all'anima, c'è stato un certo numero di filosofi, come Talete, Anassimandro, Anassimene, Anassagora, Diogene, Leucippo, Democrito, Eraclito, Empedocle, Ippia, Archelao, Zenone, Aristosseno, Varrone e forse anche altri, persuasi che essa fosse qualche cosa di corporeo. Nè son mancati di quelli che la negassero del tutto, come Dicearco, pel quale ell'era un nome irrito e vano. Molti poi, pur negando che l'anima sia materiale, ritengono tuttavia che essa naturalmente, o «extra «duce», come dicono i teologi, risulti dalla potenza dell stessa materia, e credono pertanto che essa abbia da morire insieme col corpo. E così è che, come si parla delle malattie del corpo, si parla anche delle passioni e delle malattie, onde sarebbe dentro di sè dilacerata, travagliata e annientata l'anima stessa. E quei medesimi filosofi che ammisero la sostanziale differenza dell'anima dal corpo, ritennero che fosse ella soggetta alle passioni durante la congiunzione sua col corpo; e non sapendo immaginare come potesse starne disgiunta, pensarono che da un corpo non si staccasse se non per entrare in un altro, d'uomo o d'altro animale, senza potersi quindi sottrarre giammai ai dolorosi turbamenti della vita corporea.

E qual meraviglia se quest'uomo, composto di due sostanze così misere, risenta in sè della natura de' componenti ? Fragile, caduco, ignobile, esposto a molte

e presso che infinite sorte di malattie, fisiche e morali, egli è stato argomento delle più disperanti querimonie intorno all' infelicità umana. E Valerio Massimo racconta del cirenaico Egesia, al quale il re Tolomeo dovette proibire di più oltre insegnare, poichè così eloquente era la sua dipintura delle miserie della vita, che i suoi scolari correvano a farne gitto. E Cicerone c' informa di Crantore e del retore Alcidamante, che scrissero anch'essi in lode della morte come liberazione dai mali intollerabili della vita. E lo stesso Tullio nel suo *De consolatione* trattò così efficacemente questa stessa materia da non far desiderare ai lettori, come uno ha detto, se non che di abbandonar questo mondo. E Plinio, nella *Storia naturale*, lamenta che la sorte degli uomini sia più grave assai che quella dei bruti, a cagione dei bisogni spirituali che hanno quelli e non questi, e delle angustie che essi procurano, ignote agli animali inferiori. La storia di Cleobi e Bitone, narrata da Erodoto e le preghiere di Trofonio e Agamede ad Apollo, e la favola di Sileno che insegna a Mida « non nasci homini longe optimum « esse, proximum autem quam primum mori », e sentenze di Euripide e di tanti altri poeti greci, e ricordi della classica antichità si congiungono coi lamenti di Salomone sulla vanità della vita e sulla superiorità del dì della morte a quel della nascita, col pianto di Giobbe che vede la brevità e rapidità della vita concessa all'uomo, come a mercenario straniero del mondo, ombra fugace, che non può intendere il perchè del suo nascere ; con la trattazione sistematica di S. Ambrogio *De bono mortis*, e con quella anche più fosca di papa Innocenzo. Il quale, dopo, aver accennato a quella vile e putrida condizione dell'embrione, continua che la prima espressione del dolore, che assale l'uomo in sul nascere, è il pianto onde egli s'annunzia. E il verso che allora cantavasi (« vulgarem illum et decantatum versum) »

Dicentes *heu* vel *ha* quotquot nascuntur ab Eva.



gli pare una conferma di cotesto pensiero, e gli suggerisce una curiosa etimologia dello stesso nome di E v a, che avrebbe meritato di così chiamarsi quasi unione delle due interiezioni del dolore (*heu, ha !*). Su questi e simili fondamenti, dice con bonaria ironia il buon Giannozzo, solidi e ottimi, come a lui sembravano, buttati lì comunque, papa Innocenzo costruisce : per « nuditatem, per periculos, per senectutem, per varios « mortalium labores doloresque procedit ».

Rispondendo ai singoli capi di questa pessimistica dottrina dell'uomo, il Manetti comincia dal richiamare l' insegnamento di tutti i dottori cattolici, che dicono il corpo umano essere stato fatto di fango, perchè nell'uomo ci fosse il principio della morte e della immortalità, e morire egli quindi potesse se avesse peccato, come avvenne. Sicchè la morte e tutte le sofferenze fisiche non appartengono alla natura del corpo, poichè dipendono dal peccato : l'uomo, se avesse voluto, avrebbe potuto non morire. Sicchè « omnes prophanorum et « sacrorum scriptorum conquestiones et lamentationes « de laudatione et bono mortis, et de reliquis incom- « moditatibus suis deficere cessareque deberent ». La morte è bensì un male ; ma un male voluto dall'uomo. È vero che ciò non toglie che da quando nasce l'uomo sia sottoposto a questa legge della morte e di ogni sorta di tribolazioni ; ma bisogna pur riconoscere che la somma dei piaceri supera nella vita la somma dei dolori. « Nulla est enim, mirabile dictu, hominis ope- « ratio, si diligenter et accurate eius naturam adverte- « rimus, ex qua ipse saltem non mediocriter oblectetur ». Non c' è senso il cui esercizio non sia fonte di godimento ; e diletto arrecano l' immaginazione, il giudizio, la memoria, l' intelligenza, purchè si sappia goderne, e profittare degli antidoti che la stessa natura ci offre a tutte le cause di dolore : la provvida natura, che col piacere attrae noi, come gli animali, all'adempimento di tutte quelle funzioni che occorrono alla conservazione

degl' individui e della specie. Debole certamente e fragile è il nostro corpo, ma, nella sua ammirabile e delicata complessione, quale si conveniva al ricettacolo dell'anima. Che fa che l'elemento, onde fu tratto il corpo dell'uomo, sia da meno di quelli che fornì la materia alle altre creature? Tutte le altre o sono inanimate, o appena dotate di senso. E l'uomo, questo animale ragionevole, provvido, sagace, mostra di possedere materia ben più nobile d'ogni altra animata creatura e delle stesse stelle del cielo, poichè nel suo corpo possiede lo strumento più adatto a fare, a parlare, a pensare, a tutto ciò a cui quegli altri esseri non pervengono: materia tanto più nobile, quanto più vile essa è per sè medesima, e nobilitata quindi ed esaltata dal corpo umano che entra a formare. E tale risposta basta a disfarsi di ogni altro addebito che si sia mosso alla natura del nostro corpo.

Quanto all'anima, a quegli « ebeti » e quasi « corpulenti e pingui » filosofi, che la vogliono morta col corpo, il Manetti si contenta di ricordare quel che nel secondo libro ha detto a dimostrazione dell' immortalità, aggiungendovi qualche altro luogo delle *Tusculane;* per affrettarsi quindi a rispondere a ciò che si dice dell'uomo in complesso. E per cominciare dal contrapporre autorità ad autorità, conviene prima di tutto rammentare quelle parole della Scrittura, che dicono « valde bona » tutte le cose create da Dio: giacchè il meglio del mondo è l'uomo; e non è possibile perciò che ei non sia nel migliore stato che si possa desiderare. E ciò è confermato da quell'osservazione di Agostino nel *De civitate Dei* (XII, 1): « Sicut melior « est natura sentiens etiam cum dolet, quam lapis qui « dolere nullo modo potest; ita rationalis natura prae« stantior etiam misera, quam illa quae rationis vel « sensus est expers, et ideo in ea non cadit miseria. « Quod cum ita sit huic naturae, quae in tanta excel-



« lentia creata est, ut licet sit ipsa mutabilis, inhaerendo « tamen incommutabili bono, id est summo bono, « beatitudinem consequatur, nec expleat indigentiam « suam nisi utique beata sit, eique explendae non suffi« ciat nisi Deus, profecto non illi adhaerere vitium est ».

Socrate, Cleombroto, Catone furono indotti al dispregio della vita non dal senso delle sue calamità, sì dalla speranza dell' immortalità. Se così non fosse, non sarebbero da vero da lodare: chè sfuggire e sottrarsi alle difficoltà e ai dolori non è da forte e magnanimo, anzi da uomo molle e snervato. E alle tristi parole di Salomone nell'*Ecclesiaste,* poichè secondo le diverse condizioni degli uomini egli si è espresso diversamente, sono da opporre quelle che egli dice pure dell'uomo in calce a quel libro: « Ibit in domum aeternitatis suae.... « et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum ». Così, se una volta egli loda più i morti che i vivi, e più felice stima chi non è ancor nato e non ha visto i mali che son sotto il sole, ecc., altre volte invece scrive che è meglio un cane vivo che un leone morto, ovvero: « Vade « ergo, et comede in laetitia panem tuum, et bibe cum « gaudio vinum tuum, quia placent Deo opera tua ». Contraddizioni che fecero dubitare gli antichi dottori della chiesa ebraica, se l'*Ecclesiaste* fosse da accogliere nel canone delle sacre scritture; e poco mancò non fosse bruciato. Le lamentazioni di Giobbe poi sono dal sapiente Elia così redarguite da cedere alle affermazioni contrarie. E se sant'Ambrogio e altri dottori della Chiesa si compiacquero di abbassare di tanto la condizione della vita e lodare la morte, essi lo fecero per esaltare la vita delle anime buone dopo la morte.

Messe pertanto da parte le autorità, si può venire alle ragioni di Innocenzo III. Ma quelle tali fondamenta del suo edificio fanno venire sulle labbra al Manetti parole poco rispettose verso il pontefice: « Quae profecto talia « sunt, ut, nisi me debita summi Pontificis reverentia,

« quemadmodum ait poeta noster [1]), contineret, levia « quaedam et puerilia et a pontificia et apostolica gra- « vitate longe aliena esse contenderem ». E dimostra in quali spropositi il papa sia incorso nello spiegare il nome di Eva e il suo primo nome *virago*, traduzione dell'*ischa* ebraico, per essere affatto digiuno di lettere ebraiche e non avere nè pure attentamente badato al modo tenuto da Girolamo nel tradurre questi luoghi del *Genesi* (II, 23 e III, 20).

Ma della minuta confutazione che il Manetti seguita a fare degli argomenti papali, basterà qualche esempio. Le erbe e gli alberi, aveva detto Innocenzo, producono, fiori, fronde e frutta ; e tu uomo, che produci ? « Lendes, pediculos et lumbrices ! ». Dalle piante si ricava olio, balsamo ; e da te invece, sputi e peggio ; onde quelle spiran di sè odori soavi, e tu mandi fetore abbominevole. — E così dice il Manetti, « in « reliqua huiusmodi spurcitiis foeditatibusque refer- « ta procedens late copioseque prosequitur, quae de- « coris honestatisque gratia impraensentiarum omit- « tamus. His tam pulchris ac tam formosis praedicti « summi pontificis obiectionibus istam suam fructuum « comparationem absurdam esse et videri, responderi « potest, nam proprius cuiuslibet arboris fructus vere « dicitur is, quem arbor illa suapte natura producit. « At proprii hominis fructus non sunt foeda illa et « superflua spuritiarum et foeditatum genera superius « allegata, sed potius multiplices intelli- « gendi et agendi operationes fructus ha- « bentur et sunt, ad quas homo, sicut arbor ad fru- « ctificandum, naturaliter nascitur ».

Lo stesso idealistico concetto della umana natura informa la risposta che dà il Manetti all'altro gran lamento d' Innocenzo e di tanti circa la brevità della

[1]) Dante, *Inf.*, XIX, 101.



vita. Questa è, egli osserva, lunga quanto è necessario affinchè l'uomo adempia i fini della sua natura. Più lunga fu nei primi tempi dell'umanità, quando tutto il mondo era ancora da creare : le stirpi da propagare, le città da edificare, le scienze e le arti da trovare. Ma poichè questo mondo umano ci fu, la vita dell'uomo cominciò a poco a poco a decrescere, in guisa che sempre bastasse, e sempre basti al compimento del suo destino. « Satis enim ad nostra propria intelligendi et agendi « officia, et ad bene beateque vivendum, superque satis « et olim vivebamus et nunc vivimus ».

A tutti i mali, infine, che affliggono il corpo dell'uomo il Manetti, di fronte al pontefice e di fronte a ogni buon cristiano, ha ragione di opporre lo stato di perfezione che a tutti i corpi competerà in virtù della finale risurrezione e, da ultimo, la visione dei gaudii celesti che ci attendono al di là di questa vita mortale. Visione che, per altro, e questo è il nuovo del Manetti, non alletta e non attrae così violentemente l'animo dell'uomo, da fargli perdere il gusto di questa vita terrena e da impedirgli l' intendimento del valore immanente di essa. Ma giova soltanto a giustificargliene i difetti e a rendergli possibile un razionale apprezzamento non pure del principio spirituale dell'uomo, astrattamente concepito, bensì di tutto l'uomo, spirito e corpo : che non è più la bruta materia, la carne e il fango del medio evo, ma il corpo dell'uomo, lo strumento delicato quanto complicato delle sue privilegiate funzioni spirituali. Quel che preme sopra tutto allo scrittore è di cancellare dall' idea dell' uomo ogni nota di debolezza e d' inferiorità, che possa comunque offuscare l'alta coscienza ch'egli ha, e deve avere, della sua posizione nel mondo, al di sopra di tutta la natura.

## IX.

A raffigurare l'uomo in questa sua eminente signoria su gli esseri naturali anche il Manetti si rifà, nel primo libro, dalla statura eretta dell'uomo e dai versi di Ovidio, che egli introduce con le parole stesse con cui allo stesso proposito li aveva citati Lattanzio [1]; e per descrivere la mirabile struttura delle singole parti del corpo non crede si possa far meglio che riferire le pagine in cui questo argomento avevano già trattato quei due divini uomini e illustratori della lingua latina, Cicerone e Lattanzio [2]. Ma riprende quindi per proprio conto il motivo iniziale, per correggere quasi il classico significato trascendente dell'opposizione tra il corpo dell'uomo e quello degli altri animali osservando che: « figura ceterarum omnium nobilissima ita intuen- « tibus apparet ut de ea nullatenus ambigi dubita- « ri possit. Nam sic rigida et recta est, ut, cunctis « aliis animantibus terram pronis humique depressis, « quasi solus eorum omnium dominus et rex et impe- « rator in universo terrarum orbe non immerito dominari « ac regnare et imperare videatur ».

La stessa filosofia fa consistere l'essenza o forma dell'uomo nell'intelligenza; e questa esigeva che gli organi dei sensi più sagaci e più nobili, vista e udito, in servigio delle superiori funzioni dell'anima fossero collocati in posizione più elevata, donde più largamente

[1]) *Div. Instit.*, II, 1.

[2]) Cic., *De nat. deor.*, II 54-58, 134-146 e II 59-60, 149-150 = Manetti, pagg. 16-25; e Latt., *De opif. Dei* cc. 8-13 = Man. pagg. 25-41.



essi potessero spaziare sulla circostante natura [1]. Giacchè ben altra è la capacità naturale dell'uomo da quella degli animali. E qui spunta il concetto che riapparirà in Pico, dell'uomo che solo fra tutti gli esseri naturali è atto a ogni arte che ei voglia. Di che sono strumento e segno naturale nel suo corpo le mani: « Pleraque animalia ad alicuius sive artis sive arti- « ficii participationem naturali quodam instructu (*corr.* « instinctu) inclinata feruntur, quod in araneis et api- « bus atque hirundinibus et aliis quibusdam solertibus « animantibus manifeste deprehenditur. Hoc autem ra- « tionale idcirco a natura ita factum itaque institutum « esse creditur, ut ad cuiuslibet artis, non ad unius so- « lius perceptionem, aptius habiliusque oriretur: si « enim homo ad certam quandam artem, ceu de ara- « neis et apibus dicitur, a natura instructus (*corr.* in- « stinctus) accepisset, profecto quemadmodum illis ani- « malibus contigisse videmus, ceteris pene omnibus « exercitiis et professionibus caruisset. Et vero ei datae « et exhibitae fuerunt manus, ut per huiusmodi non « inanimata, sed quasi viva instrumenta et (ut inquit « Aristoteles) organorum organa, varia diversarum ar- « tium iam perceptarum opera et officia exercere et « exequi posset ».

Segue una particolareggiata rassegna delle singole parti del corpo, di ciascuna delle quali il Manetti dimo-

[1]) Il Manetti aveva letto in Aristotele, *De part. an.*, IV, 10, 686 *a* 25: ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀντὶ σκελῶν καὶ ποδῶν τῶν προσθίων βραχίονας καὶ τὰς καλουμένας ἔχει χεῖρας· ὀρθὸν μὲν γάρ ἐστι μόνον τῶν ζῴων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν· τοῦτο δ' οὐ ῥάδιον πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος· τὸ γὰρ βάρος δυσκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν· διὸ πλείονος γιγνομένου τοῦ βάρους καὶ τοῦ σωματώδους, ἀνάγκη βέπειν τὰ σώματα πρὸς τὴν γῆν, ὥστε πρὸς τὴν ἀσφάλειαν ἀντὶ βραχιόνων καὶ χειρῶν τοὺς προσθίους ποδὰς ὑπέθηκεν ἡ φύσις τοῖς τετράποσιν. — E certamente se ne ricordava svolgendo a suo modo questo concetto della convenienza tra la statura eretta dell'uomo e la sua superiore natura conoscitiva.

stra la mirabile corrispondenza tra funzione e struttura, per conchiudere che ben a ragione gli antichi pagani e i moderni cristiani non hanno saputo meglio rappresentarci la divinità che nelle forme umane; e ben fu detto microcosmo dai Greci questo corpo dell'uomo, che rispecchia in sè la provvidenziale armonia del mondo. E altri ha notato che la proporzione delle dimensioni date da Noè alla sua arca riproduce quella di questa perfettissima fra le opere di Dio, che è il nostro corpo.

Nel secondo libro il buon Manetti non si sente davvero la forza di affrontare la questione della natura dell'anima, sbigottito quasi da quel che leggeva nel suo Lattanzio [1]: « Quid autem sit anima nondum inter « philosophos convenit, nec fortasse unquam convenit ». Si limita quindi a riferire una serie di opinioni attinte al *De anima* di Aristotele e alle *Tusculane*, avvertendo fin da principio che « postquam ea ipsa recitarimus, re- « citataque leviter confutaverimus, quae philosophos suis « puris naturalibus constitutos conscripsisse percipimus, « ad nostros theologos, quibus haec et cetera huiusmodi « naturae mysteria divinitus revelata fuisse constat, « tanquam in unum humanae salutis portum magna « iactati tempestate confugimus ».

Maggiore interesse ha per noi la sua maniera di dimostrare l'immortalità dell'anima, ch'egli confida di provare con argomenti razionali, autorità di poeti e filosofi, e « adamantine » testimonianze della Scrittura. Gli argomenti scelti (« pauca e multis, tanquam aliis probabiliora ») sono cinque; e i primi quattro saranno ripetuti dal Campanella. Il primo è ricavato dall'uso del fuoco concesso soltanto agli uomini: « Ce- « terae animantes tribus dumtaxat elementis, quasi « ponderosis ac terrestribus, utuntur; solus vero homo « ignem, utpote leve et sublime ac caeleste elementum,

[1]) *De op. Dei*, c. 17.



« sine quo vivere non posset, in quotidianum vitae suae « usum adsumit: quod ideo non exiguum, ut ait quidam[1]), « immortalitatis argumentum videri debet, quoniam « Deum, qui singula quaeque bruta ignis utilitate priva- « vit, hominibus vero tantummodo largitus est, nihil te- « mere ac frustra facere ac operari intelligimus: praeser- « tim cum ad generales quasdam aliquorum, nedum ad « cunctas omnium animalium species intendere ac prospi- « cere videatur. Sed cum cetera animalia mortalia effi- « ceret, per hiusmodi elementorum discretionem quae ad « viventium usum utilitatemque creaverat, ea ut revera « inter se discreverat, ita per hunc diversarum natura- « rum modum ab invicem discreta, ab illis intelligi vo- « luit, qui subtili ingenio praediti paulo altius a terrenis « cogitationibus elevarentur ».

Il secondo è tratto da Cicerone, e concerne l'istintiva cura che gli uomini hanno della vita pensando che essa perdurerà oltre la morte del corpo: « Si omnes « viventes homines longe post mortem prospicere « ac futuris seculis magnis cum laboribus nec mi- « noribus sumptibus naturali quodam desiderio al- « lecti et instigati, quantum possunt semper prodesse « conantur, partim crebris procerarum arborum consi- « tionibus, partim diuturnis magnorum aedificiorum « constructionibus, partim continuis filiorum procrea- « tionibus, partim denique, ne cuncta in hoc loco com- « plectamur, perpetuis liberalium artium et ingenua- « ram sententiarum conscriptionibus, ut sunt varia « diversorum hominum ingenia, quae omnia Cicero in « Tusculanis [I, 14] suis multo latius et uberius prose- « cutus est, quemadmodum luce clarius costare et ap- « parere dignoscimus, profecto eorum animam immor- « talem fore iure dubitare et ambigere non possumus; « praesertim cum huiusmodi desiderium cunctis homi-

[1]) LATTANZIO, *Div. Instit.*, VII, 9.

« nibus vel potius humano generi ab ipsa natura, rerum « omnium parente, inditum fuisse videamus. Quoniam « aliter sequeretur ut innatae eorum animalium, quae « Deus prae ceteris nobilitata condidisset cupiditates ap- « petitionesque evanescerent ».

Il terzo si fonda sulla naturale aspirazione dell'uomo alla felicità, che non può nè anch'essa ritenersi vana : « Eosdem quoque homines, natura duce, felicitatem « appetere videmus, quam nullatenus nisi per ani- « mae dumtaxat immortalitatem adipisci et assequi « possent ; nam, si omnino extingueretur, quonam modo « felices viderentur, intelligere excogitareque nequi- « mus : praesertim cum in hac vita mortali, ob singu- « larem quamdam eius varietatem, nullatenus beati esse « valeamus. Itaque similiter vana et stulta naturae cu- « piditas et appetitio resultaret ».

E il quarto sull'innato desiderio universale della immortalità : « Omnes insuper naturali et innata voluntate immortales fore exoptamus et cupimus ; sed huiusmodi nostra voluntas, quam philosophi appetitum cum « ratione definierunt, omnino falli decipive non potest. « Quod si eveniret, in idem utique inanis cupiditatis « naturalis absurdum laberemur. Quae quidem quoniam « impossibilia sunt ac naturae ipsi plane et aperte repugnare cernuntur, profecto animas una cum corpori- « bus interire, falsum esse convincitur ».

A questi argomenti il Manetti aggiunge quell'altro della tradizionale teodicea, che sarà combattuto dal Pomponazzi e che il Campanella, come abbiamo visto, potrà quindi considerare accessorio : « Quod si « fieri potuisset, ut animae simul cum corporibus « interirent, porro Deum iniustum fuisse manifeste « concluderetur. Nam magna quaedam perditis homi- « nibus suorum malorum facinorum praemia, vel di- « vitias vel honores ac potentatus et regna, indignis- « sime simul atque iniquissime largiretur : viris vero « probis atque optimis, qui cuncta haec quae bona ap-



« pellare solemus, frivola et inania contempserunt, atque « inediam, parsimoniam, verbera, aculeos et singula « quaeque corporum tormenta sponte sua susceperunt, « ut caelestem illam ac beatam et immarcescibilem vi- « tam nanciscerentur, non modo dignam laborum mer- « cedem non praeberet, sed pro operibus iustis glorio- « seque gestis cunctas huius humanae vitae miserias, « cruciatus, neces tribueret : quo quid absurdius dici « excogitarive possit, nequaquam intelligere valemus ».

Tralasciamo pure le testimonianze profane e sacre atte a confortare questa fede nell'anima immortale. Guardiamo piuttosto alle manifestazioni terrene e attuali della potenza superiore di questa spirituale natura dell'uomo. Tra i miracoli dell'umana possanza il Campanella canterà quello della navigazione (vv. 26-29) ; e il Manetti un secolo e mezzo prima di lui scriveva : « Ut a levioribus incipiamus, quanto et quam mira- « bili ingenio praeditum Iasonem Argonautarum prin- « cipem fuisse existimamus, quando primum illud navi- « gium construxit, quo Argonautae eius collegae vecti « horrisonum mare ingredi atque horribiles saevi pelagi « fluctus secure et intrepide, incredibile dictu, transire « ausi sunt ? Id cuique ita mirabile videri poterat, ut « unumquenque videntem in sui admirationem compu- « lisset ceu ille apud Actium poetam pastor, qui navem « nunquam antea vidisset, ut procul divinum et no- « vum illud vehiculum ex alto conspexit, perterritus « et admirabundus hoc modo loquebatur :

tanta moles labitur
Fremebunda ex alto ingenti sonitu et strepitu
Prae se undas evolvit [1]), *et reliqua.*

« Huius modi navigandi artificium paulatim per multa « temporum momenta, usque ad hanc nostram aetatem

---

[1]) Vedi Ribbeck, *Scaen. Rom. poes. fragm.*, I, pag. 187 (Cic., *De nat. deor.*, II, 35, 89).

« ita excrevisse videmus, ut in miraculum usque pro-
« cesserit. Nam non modo Britannicum et Glaciale
« Oceanum, ut inquit Poeta, quotidie navigare consue-
« verunt, sed etiam in intimam pene Mauritaniam, ultra
« terminos antea navigabiles, nuper penetrare conten-
« derunt, ubi plures cultas et habitatas insulas penitus
« antehac incognitas repertas fuisse audivimus ».

Il Manetti ricorda quindi le più grandi e celebri opere dell'arte umana : come le piramidi d'Egitto e la cupola del Brunelleschi ; e poi quegli stessi meravigliosi dipinti di antichi pittori, sui quali si rifarà con lo stesso intento, come s'è visto, Marsilio Ficino : Zeusi, che ritrasse l'immagine parlante di Elena ; Apelle che « equam canemque tales depinxerat, ut « equi canesve transeuntes, viva quasi imagine capti « allectique, interdum hinnire ac latrare cogerentur, « quoniam ea animalia vera esse existimabant, quae « in pariete picta in propatulo cernebantur ». Ed Eufranore, che con tanta arte ritraeva sulla parete i grappoli d'uva fresca che gli uccelli andavano a battervi col becco. Ma insieme con questi antichi non esita a rammentare Giotto, le cui opere a Roma, a Napoli, a Venezia, a Firenze gli paion degne di gareggiare con i capolavori più celebri dell'antichità. E coi pittori, gli scultori attestano la sublime potenza dell'ingegno umano ; giacchè, per ricordarne uno, Prassitele, « Venerem in quodam Indorum templo marmore « ita venuste expressit, ut vix a libidinosis transeuntium « conspectibus tuta et pudica servaretur ». E per passare ad « altiora et liberaliora ingenuarum artium mo- « numenta », che dire dei grandi poeti greci e latini (poichè da schietto umanista il Manetti dimentica qui i moderni) i cui poemi e le cui fantasie dovettero richiedere tanta forza d'ingegno che non erano possibili « sine aliquo caelestis mentis instinctu » ? E ad essi aggiungi tanti celebri storici e oratori e giureconsulti e filosofi, scrutatori meravigliosi di tutti i segreti della



natura, che consegnarono alle lettere greche e latine le loro acute, sottili meditazioni. E tacciamo dei medici, che soccorrono coi loro ingegnosi trovati ai corpi infermi. Ma quel che più colpisce il Manetti, come poi e il Ficino e il Campanella, è la gran prova che l'ingegno umano dà di sè nell'astronomia, onde si solleva al cielo : « Astrologi insuper, motus conversionesque siderum, « ortus obitusque signorum et planetarum magna « cum attentione suspicientes, in tantam eorum cogni- « tionem pervenerunt, ut varias Solis Lunaeque ecli- « pses defectionesque multo ante praedicerent, et futu- « ras frumentorum, olei, vini ubertates, inopiasque prae- « noscerent. Quales multos et in primis Thalem Milesium, « qui ob magnam quandam olei emptionem, cuius pe- « nuriam per astrologiam futuram esse praeviderat, « ex paupere dives effectus est. Et Archimedem Syracu- « sanum extitisse tradunt, quem diversos Lunae Solis « ac quinque errantium stellarum motus in sphaera « nescio qua ab eo mirabiliter fabrefacta ita illigasse « dicitur, ut omnes eorum dissimillimos motus, mira- « bile dictu, una regeret conversio. De quo Lactantius « eleganter in secundo *Divinarum Institutionum* libro « [cap. 5] verba haec ponit : « ' An Archimedes Siculus « concavo aere similitudinem mundi ac figuram potuit « machinari ? in quo ita Solem Lunamque composuit, « ut inaequales motus et caelestibus similes conversio- « nibus singulis quasi diebus efficerent, non modo ac- « cessus Solis ac recessus, vel incrementa diminutio- « nesque Lunae, verum etiam stellarum errantium vel « vagantium dispares cursus orbis ille dum vertitur « exhiberet ' ».

Ma anche pel Manetti la più alta vetta che si tocchi dall'ingegno dell'uomo è la speculazione del divino, propria dei teologi ; i quali, giovandosi della rivelazione dei profeti, si addentrano nei più riposti misteri dell'occulto invisibile e incomprensibile, in guisa da non lasciar dubbio che l'animo loro debba rassomigliarsi a

Colui che in cielo, in terra, in mare e per tutto ha creato questo mondo di cui essi posseggono la più alta dottrina. « Unde qui haec et cetera huiusmodi conspexisse putan- « tur, hi profecto docuisse perhibentur similem animum « suum eius esse, qui ea sive in caelo, sive in terra, sive « in mari totove mundo fabricatus esset ».

Della stessa natura divina della nostra anima rendono testimonianza le altre due potenze di essa: la memoria e la volontà; quella coi suoi portenti, onde son celebrati tanti illustri uomini antichi e che son resi possibili dall'arte dagli uomini stessi inventata a estenderne e rafforzarne il naturale potere, e per cui l'uomo può non solo « quaeque intelligere », ma « cuncta quae « intellecta essent meminisse »; e questa, per la sua libertà, onde l'uomo può volgersi al bene e rifuggire dal male.

Detto così della natura corporea e di quella spirituale dell'uomo, il Manetti s'è aperta la via a trattare del posto che spetta all'uomo nel mondo. Con l'origine del quale s'intreccia quella dell'uomo; e il Manetti sa quante dottrine materialistiche e panteistiche siano state professate da grandi filosofi, con le quali non sarebbe dato di conciliare il suo concetto dell'uomo. Ma a tutte le difficoltà derivanti dall'alta filosofia egli si sottrae con questa modesta dichiarazione di sincero credente: « Nos, quamquam homunculi et ignari simus, « praesertim si cum tantis ac tam magnis philosophis com- « paremur, per Sacras tamen Scripturas caelitus edocti « et divino quodam splendore illuminati, contra fal- « sam gentilium ethnicorumque virorum sapientiam di- « cere ac disserere praesumentes, mundum ab omni- « potenti Deo ex nihilo creatum et gratia hominis con- « stitutum asserere et confirmare non dubitamus ».

Non si ferma per altro a dire che crede perchè crede. La stessa struttura razionale di questo mondo svela al suo sguardo una finalità. Ora, non si dirà che il mondo è fatto per se stesso. Perchè nel mondo, cioè nella na-



tura, non c'è senso; e senza senso non c'è bisogno cui sia da soddisfare. Nè si può dire che il mondo sia stato fatto per Dio; perchè questi avrebbe potuto e potrebbe fare a meno del mondo, come sappiamo essere avvenuto prima della creazione. La natura bruta è indirizzata all'anima, e quindi al più alto degli esseri animati, al quale tutti gli altri servono come strumenti: « Relinquitur ergo, animarum causa mundum esse « constructum, cum rebus ipsis ex quibus constat ani- « mantes ipsas uti videamus, quatenus per praedictum « earum rerum usum sese conservare, ac per hunc mo- « dum degere et vivere valeant. Si ceteras igitur animan- « tes hominis tantummodo causa factas esse apparent, « mundum utique hominis dumtaxat gratia a Deo fac- « tum et constitutum fuisse concluderetur, quoniam « ipsum propter animantes factum et eas propter homi- « nem factas dicimus. At hoc ipsum ex eo certum esse « declaratur, quod omnia quaecunque facta sunt, soli « homini deservire ac mirum in modum famulari, meri- « diana (ut dicitur) luce clarius conspicimus: quo qui- « dem probato vereque concesso, hominem cuius gratia « mundum creatum confitemur, utique a Deo factum « fuisse manifestum est ».

Nell'uomo, l'opera più perfetta di Dio, si rispecchia la divinità dell'artefice. Si rispecchia nella sua natura, nel suo ufficio e nel fine, al quale esso stesso è destinato. La natura dell'uomo, invero, compendia in sè e riassume tutte le bellezze sparse ne' vari ordini dell'universo; ma si appalesa nella sua potenza creatrice, che è la virtù mirabile del suo i n g e g n o.

Il mondo, sì, è creato da Dio; ma dopo « primam « illam novam ac rudem mundi creationem », si può dire che tutto sia trovato e opera dell'acume stupendo dell'umana mente. Onde il vero mondo è nostro: « Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab « hominibus effecta, quae cernuntur: omnes domus, « omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis

« terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, « ut potius angelorum quam hominium opera, ob ma- « gnam quandam eorum excellentiam, iure censeri de- « beant. Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, no- « strae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae (vel volen- « tibus, vel invitis Academicis, qui nihil omnino a nobis, « nescientia, ut ita dixerim, dumtaxat excepta, sciri « posse arbitrabantur) sapientiae. Nostrae sunt denique, « ne de singulis longius disseramus, cum prope infinita « sint, omnes adinventiones, nostra omnia diversarum « linguarum ac variarum litterarum genera, de quarum « necessariis usibus quanto magis magisque cogitamus, « tanto vehementius admirari et obstupescere cogimur ».

La lingua non è un dono naturale che sia stato fatto all'uomo, secondo il Manetti : bensì « subtile quoddam « et acutum artificium » : creazione dell'uomo, al pari della scrittura, che l'uomo inventò quando ebbe bisogno di comunicare i propri pensieri agli assenti. La inventò al pari di tutti i prodotti svariati della tecnica : « Nostra sunt denique omnia machinamenta, quae « admirabilia et pene incredibilia humani vel divini « potius ingenii acies ac acrimonia singulari quadam « ac praecipua solertia moliri fabricarique constituit. « Haec quidem et cetera huiusmodi tot ac talia undique « conspiciuntur, ut mundus et eius ornamenta ab om- « nipotenti Deo ad usus hominum primo inventa insti- « tutaque, et ab ipsis postea hominibus gratanter acce- « pta, multo pulchriora multoque or- « natiora ac longe politiora effecta « fuisse videantur ».

Così intendiamo perchè i primi popoli adorassero come dei i primi inventori delle arti. Essi infatti continuano l'opera della creazione divina e portano a perfezione e compimento il mondo, che è uscito dalle mani di Dio. Nè l'uomo si limita quasi a sopraedificare sul fondamento della natura divina. Con la sua sapienza egli ordina e governa e volge a' propri fini le stesse creature



naturali : « Homines enim, velut omnium domini, terrae- « que cultores, variis eam diversisque operibus suis mirum « in modum coluerunt, atque agros et insulas littoraque « terris et urbibus distinxerunt. Quae si ut animis, ita « oculis videre atque conspicere valeremus, nemo cuncta « uno aspectu intuens, ullo unquam tempore admirari « atque obstupescere desisteret ».

È come da una parte la sapienza si volge con le virtù speculative a Dio, oggetto supremo d'ogni sapere, così con le virtù pratiche si riversa sui naturali appetiti dell'anima, e fonda e regge il mondo morale.

La umana volontà, d'altra parte, non si chiude nel dominio tutto spirituale della vita morale, ma si afferma anch'essa sulle cose naturali, e fa del mondo una cosa, una proprietà dell'uomo. Giacchè nostre son tutte le regioni della terra, e le campagne e le montagne, e le valli e le piante e gli animali, e le fonti e i fiumi, e i laghi e i mari : tutte le creature innumerevoli che con la loro differenza ricchissima, proporzionata ad ogni sorta di nostri eventuali bisogni, stanno anch'esse a parlarci di quella provvidenza, che gli Epicurei si argomentano di negare. L'uomo, in conclusione, « cunctis « quae creata sunt sua voluntate uti propriaque volun- « tate dominari et imperare potest ». Alla qual signoria il Manetti non dimentica di annettere, come il Campanella, quei poteri magici e miracolosi e soprannaturali, che la religione riconosce nei santi e nei suoi ministri. È qui il carattere che distingue questa prima forma del concetto del « regnum hominis », tutta propria del nostro Rinascimento, diversa dalla forma in cui lo stesso concetto riapparirà e si farà valere per opera di Bacone. Giacchè pel filosofo inglese questa signoria dell'uomo è conquistata per mezzo del sapere scientifico, che conferisce all'uomo il dominio delle forze naturali : laddove pel Campanella, come pel Manetti, questa posizione privilegiata dell'uomo è ancora un « regno per grazia di Dio, il quale conferisce all'uomo imme-

diatamente così l'uso delle forze naturali come quello delle soprannaturali. Un regno, in cui si comincia a intravvedere l'iniziativa creatrice e autonoma dell'uomo; di questo «quidam mortalis deus», come, con frase ciceroniana, dice anche il buon Giannozzo; ma orientata sempre verso la realtà trascendente, a cui l'uomo con la virtù e colla conoscenza deve tornare: poichè il suo fine è sempre di là dalla stessa vita, dove si celebra questa sua divina natura in cui il pensatore della Rinascenza si esalta.

L'uomo, dice da ultimo il Manetti, non ha il suo fine in Dio, ma in sè stesso; e mal si può credere in questa parte a Lattanzio [1], che Dio abbia fatto, come il mondo per l'uomo, così l'uomo per Dio, «tanquam «divini templi antistitem, spectatorem operum rerum«que caelestium». Nè meglio ha pensato Agostino, «quippe Deum ob immensam eius bonitatem, non sua «utilitate (scriptum est enim quoniam bonorum no«strorum non eget) sed potius hominis causa homi«nem fecisse putat». Ma, quando si va a vedere come viene poi inteso questo fine umano dell'uomo, ecco il buon Giannozzo sfuggire sollecitatamente ogni contatto coi peripatetici, coi platonici, cogli stoici e quanti altri filosofi d'altro indirizzo ci sono stati («tanquam nocturnos quosdam obscurae et abstru«sae veritatis indagatores»), e rifugiarsi sollecito nell'unico porto tranquillo e sicuro che ci sia, della vera ed espressa salute, per sottrarsi ai flutti della tempesta: «Fecit igitur Deus hominem, ut per quandam «admirabilium operum suorum intelligentiam certam«que cognitionem eorum opificem recognosceret et co«leret». Sarà anche la soluzione di Marsilio e di questa corrente filosofica, alla quale pure si deve la scoperta del valore dell'uomo, fino al Campanella.

---

[1]) *De ira Dei*, c. 14.

# V.

# LEONARDO FILOSOFO

Conferenza tenuta in Roma al *Lyceum* il 19 maggio 1919; e pubbl. nella *Nuova Antologia* del 1° giugno dello stesso anno.

I

Se per filosofo s'intende chi abbia scritto dei libri per dare una soluzione almeno di qualcuno dei problemi filosofici, o una trattazione sistematica d'una dottrina appartenente al sistema della filosofia, Leonardo non fu un filosofo. Nei suoi manoscritti non si troverebbero insieme due pagine di argomento filosofico. — Se per filosofo s'intende chi, come Socrate, sdegnando quei discorsi muti e quasi morti che sono consegnati alle carte e vi restano fissi, incapaci di rispondere alle inattese difficoltà e alle sempre nuove domande del lettore, non abbia mai scritto di filosofia, ma abbia tuttavia suscitato con l'insegnamento vivo una scuola, che ne ha perpetuato e fecondato il pensiero, promovendo così un moto spirituale, che da lui ripeta la sua prima origine, Leonardo non fu un filosofo. I suoi scolari ammirarono in lui l'artista, il sommo artista; il movimento filosofico del Cinquecento, non solo non fa capo a Leonardo, ma ne ignora il nome. — Se per filosofo s'intende chi, senza scrivere o insegnare una dottrina filosofica, viva seco stesso d'un pensiero concentrato nella speculazione dell'essere, tormentato dal senso del mistero, incurioso di quanto possa distoglierlo da questo senso, o non giovi ad appagare il suo bisogno d'un concetto universale della vita, Leonardo non fu un filosofo. Il suo spirito è dominato da molti interessi teore-

tici e speculativi, anzi si può dire attratto da tutti i problemi della scienza, ma è retto nel profondo dall'istintiva vocazione dell'artista, dal desiderio sempre inesausto della visione pittorica, dei colori e delle linee, dalle quali traluce l'anima umana.

Se per filosofo s'intende chi, comunque, venga incontro al bisogno che tutti ci assale quando cominciamo a riflettere sulle contraddizioni palesi di quel pensiero (cui pure per solito ci abbandoniamo sospinti dalla necessità di vivere rapidamente la nostra vita) e, sentendone il doloroso disagio, aspiriamo a un concetto, che componga e concilii i contrasti, e ci restituisca la pace interna e la fede e la forza della coscienza; ci venga incontro, e ci dica una parola luminosa, rischiaratrice a noi di un nuovo orizzonte, Leonardo non fu un filosofo. Dalle sue carte non possiamo attingere il conforto che desideriamo dai filosofi, quando per esempio, ci accorgiamo di vivere ora presupponendo che tutto si riduca a questo mondo materiale che ci sta innanzi, e che non sappiamo concepire se non come un mondo meccanico in cui niente accade senza una causa, nè c'è causa che possa non produrre comunque il suo effetto; ora presupponendo che nel mondo ci siano pure gli uomini, ci siamo noi, che non possiamo affermare il valore della nostra personalità con le sue esigenze imprescindibili e coi suoi ideali imperituri ed eterni senza attribuirci una libertà che ripugna all'universale meccanismo dianzi ammesso; — o quando avvertiamo la coesistenza nell'anima nostra di due anime radicalmente opposte tra loro, con una delle quali ci par di vivere una vita che rifletta, attraverso le mille e mille sensazioni affollantisi a ogni istante nella nostra coscienza, il turbinio delle forze circostanti, e con l'altra di crearci da noi la nostra vita spirituale, d'infamia o d'eroismo, di godimento o di sacrifizio, di senso brutale o di sublime aspirazione a un ideale infinito; — o quando, svegliatici a un tratto da quel quasi sogno che è la ingenua vita dell'uomo pratico, notiamo che questa vita ondeggia di continuo tra un concetto secondo il quale tutto trapassa e muore, non solo le cose che mutano incessantemente sotto i nostri occhi, ma noi stessi, che ci sentiamo ad ora ad ora venir meno di dentro i nostri affetti, le nostre passioni, le nostre convinzioni, tutto l'esser nostro corrente dalla nascita alla morte, come onda dell'oceano destinata a infrangersi sul lido, e un altro concetto, onde noi, nel nostro essere più profondo, contempliamo tutte queste cose della sterminata natura trasmutabile per tutte guise o lo stesso animo nostro in movimento continuo dall'alba della prima infanzia al meriggio dell'età matura, al mesto crepuscolo della nostra sera, noi con la nostra santa verità, con la bellezza eterna dei nostri fantasmi, col frutto immarcescibile della buona volontà che è nostra, non possiamo perire, e partecipiamo dell'immotalità delle cose divine.



Ebbene, quando noi sostiamo innanzi a questi angosciosi problemi, e ci domandiamo: ma dunque, che cosa dobbiamo pensare di questa vita, che viviamo di conserva, noi e le cose, in una società, in un tutto, dal quale non potremmo mai uscire? e come dobbiamo vivere, sotto qual legge, e con quale fede? — alle nostre domande non troveremo in Leonardo risposta. Non la troveremo, se non vorremo contentarci d'una semplice affermazione, e cercheremo una dimostrazione la quale ci liberi dal sospetto che non sia per avventura da preferirsi l'alternativa opposta.

## II.

Leonardo, dunque, non ha lasciato nè opere filosofiche, nè una scuola di filosofia; non è vissuto sotto il dominio sovrano dell'interesse filosofico, indirizzando a quel segno la somma de' suoi pensieri; e perciò non ha

potuto risolvere nessuno dei problemi, che i filosofi si propongono di risolvere. Per tutti questi rispetti può ben dirsi a ragione che Leonardo non appartenga alla storia della filosofia. Ma, soggiungo subito, nello stesso senso nè anche Machiavelli, e nè anche Galileo, a rigore, vi appartengono ; per prendere due nomi che per vario motivo vanno storicamente congiunti con quello di Leonardo, e che pure si è soliti d' incontrare nelle storie della filosofia ; poichè tanta infatti è l' importanza storica del loro pensiero, quantunque entrambi abbiano propriamente atteso a speciali problemi scientifici, estranei al complesso sistematico di quelli che si possono dire filosofici. In verità, la filosofia cesserebbe di essere filosofia, concetto sintetico o, come Platone avrebbe detto, sinottico della realtà in cui si vive, se potesse effettivamente ridursi a lavoro speciale, professionale, di una sola classe degli uomini : dei professori, o magari, deli scrittori di filosofia !; se fosse davvero possibile che anime sovrane, geni capaci di svegliare negli uomini e far vibrare tutta la loro umanità, come Leonardo, Dante, Michelangelo, e per restare in Italia, Manzoni, Leopardi, non avessero anche loro, a modo loro, una filosofia ; se la filosofia, insomma, potesse affatto confondersi con tutte le altre scienze, che tali si dicono in senso stretto, e che, ad una ad una considerate, sono forme accidentali, perchè avventizie dell'umano pensiero !

Egli è che in ogni arte e disciplina, si può essere maestri e si può essere soltanto discepoli ; e che in arte, in filosofia, in religione saranno pochi i maestri, ma scolari siamo tutti ; onde in ogni tempo i maestri han potuto parlare, più o meno direttamente, al genere umano, ai dotti e agl' indotti, ai grandi, cresciuti nella coltura e nella meditazione, e agli umili, ai semplici, ai parvoli : convenendo tutti, maestri e scolari, in una comune, quasi elementare, ossia fondamentale ed essenziale umanità ; per cui Platone è uno, ma tutti



siamo in grado di leggerlo, e tutti così platonizziamo (ciascuno, s' intende a suo modo, come dimostra il gran numero delle interpretazioni). E che varrebbe il sorriso di monna Lisa se, dopo che fu visto da Leonardo e fermato perciò sulla tela innanzi agli occhi immortali dello spirito umano, non fossimo, quanti abbiamo occhi e anima, e siamo cioè uomini, capaci tutti di guardarlo, vederlo, ed esserne conquisi ? Egli, maestro, e noi, attorno al suo quadro, scolari, folla sterminata, tutti, uno spirito solo, vibrante della medesima commozione, nella stessa intuizione ? Si può non essere maestri in filosofia ; ma non perciò si resta al di qua e al di fuori di essa. Si può, cioè, non essere originali in questa parte; ma non si può non pensare, o pensare senza filosofia, se è vero che la filosofia non è altro che la forma stessa del pensiero, in cui la realtà, tutta la realtà, perviene alla coscienza di sè. Egualmente, si può non essere originali in arte, e non esser capaci di scrivere una tragedia sofoclea ; ma chi non intenderà il linguaggio di Antigone ?

Leonardo in filosofia non è un maestro, come non è un maestro in filosofia Dante. Ma egli, al pari d' ogni uomo, ha la sua filosofia ; al pari di Dante, ha una rigorosa filosofia dentro a quella forma in cui il suo spirito grandeggiò. Dante, poeta, è filosofo dentro alla sua poesia ; Leonardo, artista e scienziato (naturalista e matematico), è filosofo dentro alla sua arte e alla sua scienza : voglio dire che si comporta da artista e da scienziato di fronte al contenuto filosofico del proprio pensiero, che non svolge perciò in adeguata e congrua forma filosofica, ma intuisce con la genialità dell'artista e afferma con la dommaticità dello scienziato. La sua filosofia, in questo senso, non è un sistema, ma l'atteggiamento del suo spirito, ossia le idee, in cui si adagiò quel suo spirito possente, creatore d'un mondo di immagini, umane o naturali, ma tutte egualmente espressive di una ricca, commossa vita spirituale : è la cornice del quadro, in

cui egli vide spiegarsi quella infinita natura che era esposta al suo avido occhio di indagatore.

Volete sorprendere l'atteggiamento spirituale dell'artista, che ha fatto della pittura la forma più alta della sua potenza? Spiate l'animo che detta quelle parole del *Trattato della pittura*, in cui quest'arte, l'arte di Leonardo, è messa al paragone della musica. Guardate all'animo, e non cercate la dimostrazione di quanto le parole asseriscono:

« Quella cosa è più degna, che satisfa a miglior senso; adonque la pittura, satisfattrice al senso del vedere, è più nobile della musica, che solo satisfa all'udito. Quella cosa è più nobile, che ha più eternità; adonque la musica, che si va consumando mentre ch'ella nasce, è men degna della pittura, che con vetri si fa eterna. Quella cosa, che contiene in sè più universalità e varietà di cose, quella fia detta di più eccellenza; adunque la pittura è da essere proposta a tutte le operazioni, perchè è contenitrice di tutte le forme che sono e di quelle che non sono in natura; è più da essere magnificata et esaltata che la musica, che solo attende alla voce. Con questa si fa i simulacri alli dii; dintorno a questa si fa il culto divino, il quale è ornato con la musica a questa servente; con questa si dà copia alli amanti della causa de' loro amori, con questa si riserva le bellezze, le quali il tempo e la natura fa fugitive [1] ».

Nobile arte, eternatrice di tutto ciò che è nella natura, e che vi si va consumando mentre che nasce; accoglitrice, nell'infinità del suo universale dominio, delle forme che sono e di quelle che non sono, come si conviene a una potenza veramente creatrice, che crea perchè infinita, e libera quindi nella sua operazione; e degna perciò veramente di raffigurare all'uomo la divi-

[1]) Ed. Ludwig, § 31 b.



nità, all'amante l'amata, allo spirito, in generale, ogni cosa grande e bella, che esso collochi al si sopra delle cose fuggitive della natura e del tempo. Quest'arte — che è per Leonardo la vera arte, la sua — « tanto più supera », com'egli dice, « gl'ingegni de li omini, che l'induce ad amare et innamorarsi di pittura, che non rappresenta alcuna donna viva. E già intervenne a me fare una pittura, che rappresentava una cosa divina; la quale comperata dall'amante di quella, volle levarne la rappresentazione di tal Deità, per poterla baciare senza sospetto. Ma, infine, la coscienza vinse li sospiri e la libidine; e fu forza ch'ei se la levasse di casa » [1]). Se la levasse, perchè quella che non era alcuna donna viva, ma, idea di Leonardo, era pur bella e seducente non meno della più bella donna generata dall'uomo e creata da Dio: era irresistibile, da quanto la più privilegiata delle creature viventi; miracolo, non della natura, ma dello spirito, come la donna ideale del poeta, l'eterno femminino splendente alla fantasia dell'artista e da questa raggiante nella luce di « una cosa divina », degna che a lei si pieghino le ginocchia mortali. L'arte insomma di Leonardo spazia universale con la potenza creatrice onde, attraverso lo spirito umano, Dio gareggia con se stesso, e si svela a se stesso: si svela, mercè l'opera umana, alla mente degli uomini, così come si svela per entro alle forme infinite della sua natura egualmente possente, eccellente, eterno. Quest'arte divina è quella di cui si gloria Leonardo: un'arte, di cui a ragione in se stesso si esalta, come dell'orma più vasta impressa dallo spirito creatore nell'umana natura. Tale l'atteggiamento, veramente religioso, del suo spirito artistico.

E lo scienziato? Udiamo da Leonardo con quale animo si appressasse alla misteriosa spelonca della na-

[1]) *Trattato della pittura*, § 26.

tura, così com'egli, quasi simbolicamente, la rappresenta :

« Non fa sì gran mughio il tenpestoso mare, quando il settentrionale aquilone lo ripercuote con le schiumose onde fra Scilla e Cariddi, nè Stromboli o Mongibello, quando le solfuree fiamme, essendo rinchiuse, per forza rompendo e aprendo il gran monte, fulminano per l'aria pietre, terra, insieme coll'uscita e vomitata fiamma ; nè quando le infocate caverne di Mongibello, rivomitando il male tenuto elemento, spignendolo alla sua regione, con furia cacciano innanzi qualunche ostacolo s'interpone alla sua inpetuosa furia.... Tirato dalla mia bramosa voglia, vago di vedere la gran con(fusione) delle varie e strane forme fatte dalla artifiziosa natura, ragiratemi alquanto infra gli ombrosi scogli, pervenni all'entrata d'una gran caverna : dinanzi alla quale restato alquanto stupefatto, e ignorante di tal cosa, piegato le mie rene in arco, e ferma la stanca mano sopra il ginocchio, e colla destra mi feci tenebra alle abbassate e chiuse ciglia : e spesso piegandomi in qua e in là per vedere se dentro vi discernessi alcuna cosa. E questo vietatomi per la grande oscurità, che là dentro era, e stato alquanto, subito si destarono in me due cose, paura e desiderio : paura, per la minacciosa e oscura spilonca ; desiderio per vedere se là entro fusse alcuna miracolosa cosa [1] ».

Ecco la natura che Leonardo scruta, con paura e con desiderio : con desiderio di scoprirne i miracoli ; con la paura religiosa che suscita lo spettacolo delle sue forze indomite : stupefatto, piegato le reni in arco, ferma la stanca mano sopra il ginocchio, protesa l'anima e intenta dalla bramosa voglia. Questa è la sua scienza : una ricerca instancabile, senza riposo ; una brama inesauribile di vedere, in uno sforzo costante

[1]) *Ms. Brit. Mus.*, 155 *r.*



sostenuto tutta la vita dal sentimento della propria ignoranza e del campo illimitato del sapere.

Da una parte, dunque, l'artista orgoglioso della sua divina potenza di produrre e di popolare un mondo non meno vivo di questo, che egli trova innanzi a sè ; dall'altra, lo scienziato che s'affaccia con religioso terrore all'entrata della gran caverna, in cui l'occhio cerca se vi possa discernere alcuna cosa ; lo scienziato, nell'umiltà della propria ignoranza, che è coscienza della vastità infinita dell'oggetto da conoscere, e dell'abisso che separa l'uomo dalla natura. Perchè egli lascia manoscritte e incomplete tutte le opere, in cui aveva fatto disegno di comporre in corpo di scienza tutte le sue speculazioni e le sue osservazioni ? Leonardo, l'eterno insoddisfatto, l'incontentabile, di cui parlano i suoi più prossimi biografi, è lì, all'entrata della gran caverna, tormentato angosciosamente, tragicamente dalla sua bramosa voglia. Egli è al cospetto di quella natura, che non si lascia chiudere in nessun libro, e che avvince piuttosto essa a sè l'uomo, e lo trascina di problema in problema, di ricerca in ricerca, per una via indefinita, dove l'uomo più va, e più sente di doversi affrettare, sospinto dalla lunghezza del cammino, e non può dire mai : — Ecco, ora, ho finito e concluso ! — L'amico, che segnò qualche suo verso smozzicato nei fogli del *Codice Atlantico* [1]), gli domanda :

O Lionardo, perchè tanto penate ?

Ma Leonardo si volge piuttosto a Dio con la *Orazione* [2]) : « Tu, o Iddio, ci vendi tutti li beni per prezzo di fatica » ; e s'affretta e s'adopra a spender bene la sua giornata ; alla fine della quale gli arride un lieto dormi-

[1]) Fol. 71 *r.*
[2]) Richter n. 1133.

re, un lieto morire [1]). Nè in arte, nè in scienza — che già per lui sono una cosa sola — egli concepisce forma perfetta, nella quale altri possa posare. « Tristo, perciò, è quel discepolo che non avanza il suo maestro » [2]), ma tristo anche quel maestro che innanzi all'opera sua s'arresti pago come innanzi all'ideale già divenuto reale. Son sue queste parole profonde : « Tristo è quel maestro, del quale l'opra è superata dal giudizio » [3]). E ancora, scoprendo anche meglio la disposizione d'animo con cui egli guardava alle creature della sua fantasia e della sua mente indagatrice : « Quel pittore che non dubita, poco aquista. Quando l'opra supera il giudizio de l'operatore, esso operante poco aquista ; e quando il giudizio supera l'opera, essa opera mai finisce di migliorare, se l'avarizia non l'impedisse » [4]). E meglio ancora, additando l'altezza dell'ideale, a cui egli mira sempre bramosanente : « Quando l'opera sia pari col giudizio, quello è tristo segno in quel giudizio ; e quando l'opera supera il giudizio, questo è pessimo, com'accade a chi si maraviglia d'avere sì bene operato ; e quando il giudizio supera l'opera, quest è perfetto segno. E s'egli è giovane in tal disposizione, senza dubbio questo fia eccellente operazione, ma fia compositore di poche opere ; ma fieno di qualità, che formeranno gli uomini con admirazione a contemplar le sue perfezioni » [5]). Poche opere, come accadde al pittore ; o forse nessuna, come doveva accadere allo scienziato, che vivamente sentì con la sua personale esperienza, e testimoniò la verità del biblico detto, che trascrive

[1]) « Sì come una giornata bene spesa dà lieto dormire, così una vita bene usata dà lieto morire » (Triv., 27 *r*). Cfr. : « La vita bene spesa lunga è » (Ivi, 34 *r*).
[2]) Richter, n. 498.
[3]) *Trattato della pittura*, § 57.
[4]) Ivi, 62.
[5]) *Frammenti*, ed. Solmi, pagg. 209-10.



nelle sue carte : « La verità fu sola figliola del tempo » [1]) ; donde Bacone, e assai più profondamente Bruno e Pascal trarranno ispirazione al concetto del progresso, o meglio della storicità del sapere e d'ogni altro valore spirituale ; e che Leonardo, da parte sua, commenta altrove : « La sapienza è figliola della sperienza » [2]) : poichè il tempo che genera la verità è il tempo bene speso, impiegato nella esperienza intorno alla sterminata natura [3]).

Sterminata la natura ; irraggiungibile quindi l'ideale della scienza, arte o speculazione che sia. Leonardo esprime con matematica precisione questo suo concetto dell'irrealtà dell'ideale, in cui consiste propriamente l'idealità dello spirito : « Qual' è quella cosa », egli domanda, « che non si dà, e s'ella si desse non sarebbe ? Egli è l'infinito. Il quale, se si potesse dare, e' sarebbe terminato e finito, perchè ciò che si po dare è quella cosa che non ha termini » [4]). La stessa natura, dunque, è infinita in quanto potenza inesauribile, vita eterna e divina, che non è, nè sarà mai tutta spiegata, quasi opera pervenuta al proprio compimento e conchiusa. Infinita la natura, infinita l'arte, la scienza, lo spirito : ma come cose che non si danno. Non tacciate dunque di volubilità [5]) Leonardo. Egli è trascinato dal suo genio a perseguire l'infinito, che non si dà, nè si tocca ; a inseguire l'idea che lo fa penare (*O Lionardo, perchè tanto penate ?*), sospingendolo senza tregua a inseguire questa natura che fugge, e pure è sempre lì, o che egli in sè la ricrei con l'alta fantasia suscitatrice di una sua natura più vasta, nella mobilità

[1]) *Ms. M.*, 58 *v*.
[2]) Richter, n. 1150.
[3]) Cfr. sopra *Veritas filia temporis*.
[4]) *Codice Atlantico*, 131 v.
[5]) Vasari, *Vite*. ed. Milanesi, IV, 22.

vibratile dell'anima che la muove, o che studiosamente osservi e contempli quella che si scorge nella esperienza.

## III.

Cominciamo da questa, che ci condurrà alla prima. Chi non conosce le benemerenze di Leonardo nell'esaltazione dell'esperienza, come strumento di certezza e di verità della cognizione, ond'egli, senza dubbio, precorre a Galileo e Bacone? E la sua esperienza è la esperienza sensibile. Sua è la sentenza, quantunque, come tante altre da lui segnate ne' suoi manoscritti, possa riflettere cose udite o lette: « Ogni nostra cognizione prencipia da' sentimenti » [1]). Certamente, alla esperienza sensibile egli si appella combattendo, come altri già aveva fatto nel Quattrocento italiano, il principio d'autorità ancora dominante nella scolastica contemporanea. E giova rileggere alcune note del *Codice Atlantico*, di significato evidente:

« Molti mi crederanno ragionevolmente potere riprendere, allegando le mie prove esser contro all'alturità d'alquanti omini di gran reverenza a presso de' loro inesperti iudizi, non considerando le mie cose essere nate sotto la senplice e mera sperienza, la quale è maestra vera.

« Queste regole son cagione di farti conoscere il vero dal falso; la qual cosa fa che li omini si promettano le cose possibili, e con più moderanza, e che tu non ti veli di ignoranza, che farebbe che, non avendo

[1]) *Cod. Triv.*, fol. 20 *v*.



effetto, tu t'abbi con disperazione a darti malinconia » [1]).

Questa semplice e mera esperienza, che fa discernere il vero dal falso, e insegna agli uomini a contenere le loro aspirazioni dentro ai limiti del possibile, è organo di verità, che quasi presuppone una conoscenza da verificare. Ma altrove l'esperienza ci viene innanzi come la prima maestra, la quale ci apprende ogni conoscere, ed è la fonte del sapere; onde la mente, prescindendo da ogni argomento fattizio della tradizione scientifica, ossia da ogni autorità, che è, secondo la bella immagine del Campanella, un toccare quasi per mano altrui, è presente, anzi aderisce immediatamente al primo generarsi del vero attraverso alla percezione dei sensi:

« Se bene, come loro, non sapessi allegare gli altori, molto maggiore e più degna cosa a leggere allegherò allegando la sperienza, maestra ai loro maestri. Costoro vanno sgonfiati e pomposi, vestiti e ornati, non delle loro, ma delle altrui fatiche; e le mie a me medesimo non concedano; e se me inventore disprezzeranno quanto maggiormente loro, non inventori, ma trombetti e recitatori delle altrui opere, potranno essere biasimati! » [2]).

Ai recitatori e trombetti delle altrui opere, e insomma agli eruditi, ai quali, fin dal suo tempo, l'oscuro filosofo di Efeso aveva detto che la polimazia non dà l'intelletto, Leonardo contrappone gli uomini « inventori e 'nterpetri », che, al paragone dei primi, egli dice, sono quello che l'obbietto fuori dello specchio è rispetto alla immagine che dell'obbietto si riflette nello specchio: dove l'obbietto è qualche cosa, e l'immagine è niente. L'inventore, che nella freschezza ed origina-

[1]) *Codice Atlantico*, 119 *v*.
[2]) *Codice Atlantico*, 117 *r*.

lità della sua scoperta realizza la cognizione, può dire ai dotti ripetitori del sapere altrui: Voi siete gente poco obbligata alla natura, perchè l'abito che portate, l'umanità che vestite, non vi appartiene in proprio; e ridotti al vostro, sareste da essere accompagnati fra gli armenti delle bestie [1]). Qui la esperienza non è più la misura logica del conoscre, ma lo stesso conoscere; il conoscere nella sua schietta originalità, il conoscere certo, al quale si commisura la certezza d'ogni conoscere secondario e derivato.

In questo senso Leonardo combatte i filosofanti del suo tempo, (e d'ogni tempo), che davano del meccanico al sapere partorito dalla esperienza. Ed egli ribatteva nella pagina più tecnicamente filosofica del *Trattato della pittura*:

« Ma a me pare che quelle scienzie sieno vane e piene « di errori, le quali non sono nate dall'esperienza, madre « di ogni certezza, e che non terminano in nota espe- « rienzia; cioè, che la loro origine o mezzo o fine non « passa per nessuno de' cinque sensi. E se noi dubitiamo « della certezza di ciascuna cosa che passa per li sensi, « quanto maggiormente dobbiamo noi dubitare delle « cose ribelli a essi sensi, come dell'essenzia di Dio e del- « l'anima e simili, per le quali sempre si disputa e con- « tende; e veramente accade, che sempre dove manca « la ragione, suplisse le grida; la qual cosa non accade « nelle cose certe. Per questo, che dove si grida non èl « vera scienzia, perchè la verità ha un sol termine; il « quale essendo publicato, il letigio resta in eterno di-

[1]) « È da essere giudicati e non altrimenti stimati li omini inventori e 'nterpreti tra la natura e gli uomini a comparazione de' recitatori e trombetti delle altrui opere, quant' è dall'obbietto fori dello specchio alla similitudine d'esso obietto apparente nello specchio, che l'uno per sè è qualche cosa, e l'altro è niente. Gente poco obrigate alla natura, perchè sono sol d'accidental vestiti e sanza il quale potrei accompagnarli infra gli armenti delle bestie », (*Codice Atlantico*, 117 *r*).



« strutto; e s'esso litigio resurge, la (è) bugiarda e con- « fusa scienzia, e non certezza rinata. Ma le vere scienzie « son quelle, che la sperienzia ha fatto penetrare per li « sensi e posto silenzio alla lingua de' litiganti; e che « non pasce di sogno li suoi investigatori, ma sempre so- « pra li primi veri e noti principii procede successiva- « mente e con vere seguenzie insino al fine » [1]).

Tralasciamo per ora questi veri e noti principii da cui si possa procedere con vere «seguenzie», cioè deduttivamente, infino al fine, ossia per tutta l'esposizione logica d'un sistema scientifico. Vedremo or ora quest'altro aspetto del sapere, che attrasse l'attenzione di Leonardo. Intanto, nessun dubbio che intorno agli oggetti dell'esperienza sensibile non v' ha per lui altro che sogno appena si abbandoni la esperienza. La quale è, invece, cognizione vera e certa, e perchè ha in sè il suo proprio valore, nè ha bisogno di essere giustificata e garentita dalla testimonianza dell'autorità; e perchè pone fine al litigio, al « grido » delle dispute nascente dalla varietà delle dottrine, facendo convenire tutte le menti nelle medesime percezioni.

L'esperienza di Leonardo, dunque, non è l'esperienza di Protagora e dell'empirismo positivista, che, riducendo l'esperienza sensibile alle soggettive impressioni dei sensi, non può ascriverle necessità ed universalità. Per Leonardo non è sorto ancora il problema della fenomenalità del reale dell'esperienza, che verrà alla luce con Galileo. Egli non ha nessuna critica del concetto dell'esperienza. Ma questo sa chiaramente, che quell'esperienza che può accertarci della verità, non dev'essere un semplice fatto, o un semplice dato accidentale, suscettibile d'assumere le forme più svariate e di sottrarsi ad ogni possibile determinazione logica che lo fissi come verità. No, l'esperienza di Leonardo nella sua

[1]) Ludwig, § 33.

ingenua e dommatica oggettività, si solleva al di sopra della semplice contingenza del puro fatto sensibile per assumere carattere e valore razionale. Leggendo nel codicetto trivulziano: « I sensi sono terestri, la ragione sta for di quelli, quando contempla » [1]), noi potremmo essere indotti a pensare a Kant, che l'esperienza fa consistere nel sistema dei dati sensibili formato dall'attività costruttiva razionale dello spirito, che interviene dal di fuori in certo modo, nella materia fornita dalle semplici sensazioni. Il Prantl si ricordò della ragione o intelletto aristotelico, che parimenti sopraggiunge dal di fuori, date le rappresentazioni sensibili [2]). In realtà, convien pensare — ce ne avverte quel termine del « contemplare » — a una dottrina platonica, la quale si ritrova in una forma che a taluno parve prenunziare da lontano il kantismo, nel *Teeteto*.

Ma più che a Platone, ai Platonici, tradotti, commentati e resi quasi familiari nella Firenze colta degli ultimi decennii del Quattrocento, dove si sviluppò e formò il genio e il pensiero di Leonardo; a quei Platonici, che opposero ai sensi terrestri o materiali, e destinati a disfarsi col corpo onde si esercitano, la ragione contemplatrice di una realtà trascendente tutta quella natura corporea, con la quale i sensi ci mettono in comunicazione, e alla quale, per mezzo di essi, apparteniamo. Comunque, se Leonardo ripete cogli Scolastici, che ogni cognizione comincia dai sensi, egli non fa consistere la cognizione, tutta la cognizione nella esperienza immediata del senso; ma all'esperienza immediata contrappone una forma di conoscenza, che egli chiama ragione, e che giustifica platonicamente, come ragione nostra in quanto prima di tutto ragione imma-

[1]) Triv., 33 *r*.
[2]) *L. d. V. in philosophischer Beziehung*, in « Sitzber. d. k. bayer. Ahad. d. Wiss. zu München », Philos.-philol. Cl., 1885, pag. 8.



nente nella stessa natura o nelle cose. Onde delle sue regole date al pittore può dire: « Queste regole fanno, che tu possiedi uno libero e bono giudizio, imperocchè 'l bono giudizio nasce dal bene intendere, e il bene intendere diriva da ragione tratta da bone regole, e le bone regole sono figliole della bona sperienza, comune madre di tutte le scienze ed arti » [1]). Dunque, esperienza, regole e ragione, la quale dà quel bene intendere, che non si ha quando altri si arresti alla semplice esperienza. « Ricordati, dice Leonardo a sè medesimo; ricordati, quando comenti l'acque, d'allegar prima la sperienza e poi la ragione » [2]).

E nettamente distingue in un luogo del *Trattato della pittura* il senso dal giudizio che il discorso deve esercitarvi su per avere scienza, mostrando come « li maestri non si fidano nel giudizio dell'occhio, perchè sempre inganna », e come spetti alla mente di correggere le fallacie del senso [3]). E se Leonardo schernisce quel matto di filosofo che si trasse gli occhi per non distrarre la mente dalle speculazioni del suo discorso, non sarebbe neppur disposto a rinunziare al discorso della mente, al giudizio, alla ragione contemplatrice, per immergersi tutto nello spettacolo che si apre agli occhi nella indefinita penombra della natura.

« Se tu dirai, che 'l vedere impedisce la fissa e sottile cognizione mentale, co la quale si penetra nelle divine scienze, e tale impedimento condusse un filosofo a privarsi del vedere; a questo risponde, che tal occhio, come signore de' sensi, fa suo debito a dare impedimento alli confusi e bugiardi, non scienzie ma discorsi, per li quali sempre con gran gridare e menare de mani si disputa; e il medesimo dovrebbe fare l'udito, il quale ne rimane più offeso, perchè egli vorrebbe accordo,

[1]) Richter, n. 18.
[2]) *Ms. H.*, 90 *r*.
[3]) Ludwig, § 36, pag. 76.

del quale tutti i sensi s' intricano. E se tal filosofo si trasse gli occhi per levare l' impedimento alli suoi discorsi, or pensa, che tal atto fu compagno del cervello e de' discorsi, perchè 'l tutto fu pazzia. Or non potea egli serrarsi gli occhi, quando esso entrava in tal frenesia, e tanto tenerli serrati, che tal furore si consumasse ? Ma pazzo fu l'uomo, e pazzo il discorso, e stoltissimo il trarsi gli occhi » [1]).

## IV.

Trarsi gli occhi no ; ma nè anche la mente, che ci fa bene intendere, sorpassando i confini, entro i quali resta chiusa la semplice esperienza. Questa ci mostra soltanto il fatto, l'effetto, ma non la ragione per cui l'effetto ha luogo, e non può mancare ; e il fatto, senza la sua ragione, non è oggetto di vera e propria cognizione, che intende il fatto in quanto ne scorge la necessità. Onde il fatto è conosciuto davvero solo quando si presenti alla mente nella sua razionalità, come necessità operante nella natura.

« La sperienza » dice Leonardo « non falla mai ; ma sol fallano i vostri giudizi, promettendosi di quella effetto tale che ne'nostri experimenti causati non sono. Perchè, dato un principio, è necessario che ciò che séguita di quello, è vera conseguenza di tal principio, se già non fussi impedito ; e se pur séguita alcuno impedimento, l'effetto, che doveva seguire del predetto principio, partecipa tanto più o meno del detto impe-

[1]) Ludwig, § 16.



dimento, quanto esso impedimento è più o meno potente del già detto principio » [1]).

Per lo meno dunque nel rapporto della causa con l'effetto, per cui non può non seguire questo dove quella s'avveri, è la necessità o ragione, a cui deve mirare la scienza, e senza la quale l'effetto è un fatto misterioso e non per anco noto. Più chiaramente :

« Ma farò alcuna esperienza avanti ch'io più oltre « procieda, perchè mia intenzione è allegare prima la « sperienza e po colla ragione dimonstrare perchè tale « esperienzia è constrecta in tal modo ad operare. E « questa è la vera regola come li speculatori delli effecti « naturali hanno a prociedere. E ancora che la natura « cominci dalla ragione e termini nella sperienza, a noi « bisogna seguitare in contrario, cioè cominciando (co- « me sopra dissi) dalla sperienzia, e con quella investi- « care la ragione » [2]).

Giacchè, come egli stesso dice altrove, « nessuno effetto è in natura sanza ragione. Intendi la ragione, e non ti bisogna sperienza » [3]).

Non diranno, nè vorranno di più gl' idealisti più dommatici, che vagheggeranno una filosofia della natura ; e ben si son potute queste ultime parole di Leonardo raccostare a quelle in cui l'autore della celebre *Filosofia della natura*, lo Schelling, formulò il concetto di una scienza a priori. La ragione infatti di cui parla Leonardo, è a priori per l'appunto come l' idea schellinghiana : da noi non attingibile se non attraverso l' esperienza, ma, una volta raggiunta, intelligibile soltanto come un antecedente dei fatti manifestati dall'esperienza; e quindi posseduta, anche da noi, come principio che la futura esperienza dovrà necessariamente confermare, ossia mostrare nella sua irresistibile efficacia, e non potrà smen-

[1]) *Codice Atlantico*, 154 *r*.
[2]) *Ms. E*, 55 *r*.
[3]) *Codice Atlantico*, 147 *v*.

tire mai. La ragione di Leonardo non è un prodotto, nè anch'essa, dell'esperienza, ma un presupposto dell'esperienza, che attraverso di questa, perciò, si scopre come la sua intima sostanza: presupposto, che ci rende intelligibile la stessa esperienza. Anche Galileo penserà che la verità di cui il nostro intelletto è capace mercè l'esperienza, è la stessa verità che è a base dell'esperienza: la verità dell'intelletto divino, l'assoluta verità, o il pensiero che l'uomo, guardando alla natura, e vedendone la razionalità e intelligibilità, è portato ad attribuire a Dio che la natura ha fatta, e nella natura realizza un suo disegno, il suo pensiero. Anche per Galileo l'intelletto umano, se non per estensione, certo per intensità, o qualità, coincide con l'intelletto divino, pervenendo a quella ragione delle cose da cui le cose provengono [1]).

E poichè ho ricordato Schelling, dirò per definire storicamente il pensiero del Vinci, che così il filosofo tedesco, come Galileo, come Leonardo s'incontrano in questo concetto di una ragione che è al principio delle cose naturali e al sommo delle investigazioni umane, come pensiero che si fa natura per giungere, da ultimo, alla coscienza di sè nell'uomo e chiudere il circolo del mondo, perchè tutti tre appartengono, più o meno, a una medesima corrente ideale, che, come ho già rammentato, in Firenze tra i coetanei ed amici di Leonardo ebbe alcuni de' suoi maggiori rappresentanti: all'indirizzo platonico [2]). Il Galilei accentuerà il mo-

[1]) Cfr. GALILEI, *Frammenti e lettere* con note di G. Gentile. Livorno, Giusti, 1917, pagg. 24-25.

[2]) Arbitrarie e ingiustificabili le asserzioni del compianto amico EDMONDO SOLMI (*Leonardo e Machiavelli*, in «Arch. stor. lomb.», 1912, s. 4, vol. XVII, pagg. 209-17) circa i rapporti del Vinci coi Medici e coi platonizzanti di Firenze. Per ciò che riguarda i Medici cfr. GER. CALVI, *Contributo alla biografia di Leonardo*, in *Arch. Ster. lomb.*, 1916, parte 2ª, pagg. 419-34.



tivo atomista e meccanicista, che non è estraneo neppure al platonismo originario; ma tanto rimane lontano da quella forma ingenua di empirismo, che gli vorranno attribuire i positivisti posteriori, da ripetere perfino quella teoria, così caratteristica del platonismo, che si dice delle idee innate [1]). Schelling è propriamente spinozista; ma Spinoza lo riconduce a Giordano Bruno; e attraverso Spinoza e Bruno egli si ricollega al platonismo del nostro Rinascimento, e nella natura vede il pensiero come realtà inconsapevole di sè, e la realtà quindi come quel pensiero che la mente speculativamente ricostruisce come la verità eterna, l'eterno presupposto della scienza, Dio stesso. A questo segno mira, a modo suo, da scienziato e da artista, alquanto oscuramente, anche Leonardo. E la sua «ragione» è determinatrice di quella necessità, che costringe, com'egli dice, la natura in tutte le sue operazioni: di quella necessità, che «è maestra e tutrice della natura», «tema e inventrice della natura, freno e regola eterna» [2]); della natura, «costretta dalla ragione della sua legge, che in lei infusamente vive» [3]). La nostra ragione mediante l'esperienza, commenta la causa delle dimostrazioni, ossia degli effetti, della natura, le quali sono quelle che devono essere, perchè costrette dalla sua legge, e s'impossessa quindi della ragione stessa infusa nella natura, e vi si immedesima. Nel discorso dell'umana ragione è la stessa natura nella sua interiore necessità o razionalità: Dio che s'è svelato all'uomo — come insegnavano i Neoplatonici, sopra tutti Pico della Mirandola, e come insegnerà non pure Bruno, ma Galileo nella *Lettera alla Granduchessa madre* — per mezzo

[1]) *Frammenti* cit. p. 8.

[2]) RICHTER, 1135.

[3]) *Ms. E.*, 23 *r* e cfr. i passi analoghi citati da E. SOLMI, *Studi sulla filosofia naturalistica di L. d. V.* Modena, 1898 pag. 11.

delle opere sue, nella natura, in cui l'intelletto deve cercarne il vivo vestigio.

È questa intuizione del divino naturale, che infiammerà gli eroici furori del Nolano, e che accende lo sdegno di Leonardo contro gl'ipocriti del suo tempo, congiurati a impedirgli o a screditare le indagini sue nuove intorno alle cose naturali:

« Sono infra 'l numero delli stolti una certa setta, detti ipocriti, ch'al continuo studiano d'ingannare sè ed altri, ma più altri che sè: ma invero ingannano più loro stessi, che gli altri. E questi son quelli che riprendono li pittori [cioè Leonardo stesso], li quali studiano li giorni delle feste, nelle cose appartenenti alla vera cognizione di tutte le figure, c'hanno le opere di natura, e con sollecitudine s'ingegnano d'acquistare la cognizione di quelle, quando a loro sia possibile. Ma taciano tali reprensori, chè questo è il modo di conoscere l'Operatore di tante mirabili cose, e quest'è il modo di amare un tanto Inventore! Ch'invero il grande amore nasce dalla gran cognizione della cosa che si ama [*amor Dei intellectualis*, dirà Spinoza!]; e se tu non la conoscerai, poco o nulla la potrai amare; e se tu l'ami per il bene che t'aspetti da lei, e no per la somma sua virtù, tu fai come il cane, che mena la coda e fa festa, alzandosi verso colui che li po dar un osso. Ma se conoscesse la virtù di tale omo, l'amerebbe assai più, se tal virtù fussi al suo proposito » [1]).

## V.

Dio dunque, oggetto dell'amore di Leonardo o della sua religione, è il Dio che si conosce nelle cose (*Deus*

[1]) *Trattato della pittura*, § 77.



*in rebus*), dove egli operando manifesta il suo essere, quella ragione, intesa la quale non occorre esperienza; e che s'intende, anche per Leonardo, immedesimandosi con essa, come aveva insegnato primo Platone nel *Convito* e come con infinite variazioni continuarono a dimostrare i suoi seguaci; ed era un tema obbligato dei platonizzanti fiorentini scolari, amici, ammiratori del Ficino. Devono essere frasi colte dalla bocca o dai libri dei neoplatonici contemporanei, da una delle loro teorie d'amore intessute sulla trama del dialogo divino di Platone, queste che si leggono su un foglio del Codice Trivulziano:

« Muovesi l'amante per la cosa amata come il sugetto colla forma, il senso col sensibile, e con seco s'unisce e fassi una cosa medesima. — L'opera è la prima cosa che nasce dall'unione: se la cosa amata è vile, l'amante si fa vile. — Quando la cosa unita è conveniente al suo unitore, li seguita dilettazione e piacere, e sadisfazione. — Quando l'amante è giunto all'amato, lì si riposa. — Quando il peso è posato, lì si riposa. — La cosa sta [1]), cognosciuta, col nostro intelletto » [2]).

C'è tutta la teoria platonica dell'amore, che converte l'amante nell'amato, e in questa conversione gli fa raggiungere la somma perfezione della sua natura nella gioia della sapienza, del pensiero. Per cui lo stesso Leonardo sarà tratto a fermare nello stesso manoscritto [3]) quella osservazione di Cornelio Celso: « Il sommo bene è la scienza, il sommo male è il dolore del corpo, imperò che, essendo noi composti di due cose, cioè d'anima e di corpo, delle quali la prima è migliore, la peggiore è il corpo, la sapienza è dalla miglior parte, il sommo male è dalla peggior parte, e pessima. Ottima cosa è nell'animo è la sapienza.... e niuna altra cosa è

[1]) Ms.: « sa ».
[2]) Fol. 6 *r*.
[3]) Triv., 2 *v*.

da a questa comparare ». Somma felicità, beninteso, irraggiungibile, e da aspirarvi appunto con quell'amore che Platone nel *Convivio* fece figlio di Penia, povertà, difetto incolmabile. « La somma felicità », dice con grande profondità Leonardo, « sarà somma cagione della infelicità, e la perfezione della sapienza cagion della stoltizia ». E platonicamente infatti, ancorchè possa non aver letto il *Fedone*, egli raffigurava in un suo disegno simbolico, inseparabilmente congiunti, e confusi in un solo tronco, piacere e dolore. E commentava :

« Questo si è il piacere insieme col dispiacere ; e figu-
« ransi binati, perchè mai l'uno è staccato da l'altro.
« Fannosi colle schiene voltate, perchè son contrari
« l'uno e l'altro. Fannosi fondati sopra un medesimo
« corpo, perchè hanno un medesimo fondamento, in-
« però che il fondamento del piacere si è la fatica col
« dispiacere, il fondamento del dispiacere si sono i vari e
« lascivi piaceri. E però qui si figura colla canna nella
« man destra, ch' è vana e senza forza, e le punture fatte
« con quella son venenose » [1]).

Altrove egli stesso, Leonardo, ci ha detto che tutti i beni ci son venduti da Dio a prezzo di fatica. E la sua fronte, così luminosa, è pur sempre corrugata dal pensiero delle conquiste da fare, da quell' interno giudizio, di cui egli si gloriava, sdegnoso d'ogni mediocrità : da quel giudizio, che andava sempre al di là dell'opera : virile, anzi gigantesco asceta dello spirito, che non conosce altra gioia all' infuori di quella, che è la suprema, e che non si dà, perchè infinita. E come in tutti gli asceti e mistici, platonizzanti o no, il suo occhio corre di là dalla vita, dalla natura, quantunque egli vegga, da uomo della Rinascenza, che di là non c' è il dolore, ma nè anche la gioia, sì la morte e il nulla.

---

[1]) Richter, n. 676.



« Or vedi, la speranza e 'l desidéro del ripatriarsi e
« ritornare nel primo caos fa a similitudine de la far-
« falla al lume ; e l'uomo, che con continui desideri
« sempre con festa aspetta la nuova primavera, sempre
« la nuova state, sempre e nuovi mesi, e nuovi anni,
« parendogli che le desiderate cose venendo sieno troppo
« tarde ; e non s'avede che desidera la sua disfazione.
« Ma questo desidéro è la quintessenza (spirito degli
« elementi) che, trovandosi rinchiusa per anima dello
« umano corpo, desidera sempre ritornare al suo man-
« datario. E vò che sappi, che questo desiderio è quella
« quinta essenza conpagna della natura ; e l'uomo è
« modello dello mondo » [1]).

Modello del mondo, o microcosmo, o ricapitolazione di tutto l'essere dell'universo, come lo concepiva ed esaltava il Pico, come l'avevano rappresentato i platonici della tradizione ermetica. Pei quali tutti l'anima era pellegrina sulla terra, chiusa in carcere, agitata di continuo dalla inquieta nostalgia del mandatario, come qui ci ha detto Leonardo, o, comunque, della sua sede originaria ed eterna. L'anima, intorno alla quale, come intorno a Dio, Leonardo non amerà troppo speculare, preferendo lasciarne il pensiero ai « frati, padri de' popoli, li quali per inspirazione sanno tutti li segreti » e lasciando « star le lettere incoronate, perchè son somma verità » [2]), l'anima che egli pur ritiene sottratta, al pari di Dio, alla conoscenza umana, in quanto al pari di esso, « improvabile », ossia non osservabile direttamente nell'esperienza, da cui soltanto può muovere il nostro sapere ; l'anima, tuttavia, egli concepisce platonicamente come non derivante dalla compagine organica, anzi di questa dominatrice come di semplice strumento e per conseguenza non destinata a soggiacere alla stessa

---

[1]) *Br. M.*, fol. 156 *v.*
[2]) Richter, n. 837.

fine del corpo, anzi partecipe, come cosa affatto divina, dell'immortalità dell'eterno.

« L'anima », leggiamo nel *Codice Trivulziano* [1], « mai si può corrompere nella corruzion del corpo ; ma « fa a similitudine del vento, ch'è causa del sono de « l'organo ; che guastandosi una canna non resultava « per quella del voto buono effetto ».

E dove considera a parte a parte le meraviglie della natura nella costruzione del nostro corpo, ecco Leonardo smettere la freddezza dell'anatomico, e rivolgersi all'uomo con accento altamente umano :

« E tu uomo, che consideri in questa mia fatica « l'opere mirabili della natura, se giudicherai essere cosa « nefanda il distruggerla, or pensa essere cosa nefandis- « sima il torre la vita all'omo. Del quale, se questa con- « posizione ti pare di meraviglioso artifizio, pensa questa « essere nulla rispetto all'anima, che in tale architettura « abita ; e veramente quale essa sia, ella è cosa divina ; « sicchè lasciala abitare nella sua opera a suo benepla- « cito, e non volere che la tua ira e malignità distrugga « una tanta vita ; chè veramente chi non la stima non « la merita » [2].

Dio dunque, e questa cosa divina, che è l'anima umana, eccedono i limiti della nostra cognizione perchè non soggetti alla esperienza. Ma la natura stessa non si conosce tutta. Di essa si può conoscere soltanto quella ragione, alla cui scoperta ci conduce l'osservazione dei suoi effetti : la legge che ne governa le esterne manifestazioni. Riecheggiando forse un pensiero che s'incontra pure nella *Teologia platonica* del Ficino [3], e ricorda infatti un concetto di Socrate, ma che sarà ripreso, approfondito e fecondato da Giambattista Vico,

[1]) Fol. 40 *v*.
[2]) RICHTER, n. 1140.
[3]) Cfr. i miei *Studi Vichiani*, Messina, Principato, 1915, pagg. 27-29.



Leonardo, distinguendo tra l'opera della natura e quella dell'uomo, di questo, e solo di questo ammonisce doversi fare materia d'indagine, ove si miri a indagarne il disegno : « O speculatore delle cose, non ti laldare di conoscere le cose, che ordinariamente per se medesima la natura conduce. Ma rallegrati di conoscere il fine di quelle cose che son disegnate dalla mente tua » [1].

Una finalità, bensì, Leonardo attribuisce alla stessa Natura, che è necessaria perchè razionale, e razionale in virtù, come s'è visto, della ragione che la regge, non perchè meccanicamente operante. Tutto il filosofare dei Neoplatonici insisteva nel concetto della provvidenza governatrice delle cose naturali ; e Leonardo ammira l'economia ond'è retta la vita del mondo, e non rifugge dall'uso della finalità come criterio euristico d'indagine oltre le dirette testimonianze dell'esperienza. Così, dove conchiude alla negazione del dolore e del senso alle piante movendo dalla mancanza di bisogno che esse ne abbiano : « Se la natura ha ordinato la doglia nell'anima vigitative col moto, per conservazione dell'istrumenti, i quali pel moto si potrebbono diminuire e guastare l'anime vigitative senza moto non hanno a percotere ne' contr'a sè posti obietti ; onde la doglia non è necessaria nelle piante : onde, rompendole, non sentano [2]) dolore come quelle dell'animali » [3].

Nella stessa corrispondenza tra causa ed effetto, in cui consiste la ragione che alla mente è dato scoprire nella natura, Leonardo vede, giustamente, il miracolo, ossia l'opera dello spirito ; onde a proposito dell'occhio dirà :

« Qui le figure, qui li colori, qui tutte le spezie delle parti dell'universo son ridotte in un punto, e quel punto è di tanta meraviglia ! O mirabile, o stupenda necessità, tu costrigni, colla tua legge, tutti li effetti,

[1]) *Ms. G.*, 47 *r*. « Laldare », laudare.
[2]) « Sentano », sentono.
[3]) *Ms. H.*, 60 *r*.

per brevissima via, a partecipare delle lor cause. Questi son li miracoli! Scrivi nella tua Notomia, come, in tanto minimo spazio, l'immagine possa rinascere e ricomporsi nella sua dilatazione »[1]).

E la Natura sempre gli apparisce, dove si spinga il suo occhio a indagarla, come una provvidenza ordinatrice di mezzi ai fini; ai fini insieme armonizzanti a comporre la vita del tutto. Così nell'occhio dell'uomo, così nelle narici dei cavalli, che gli stolti usavano tagliare «come se credessino la natura avere mancato ne' necessarie cose[2]), per le quali li omini abbiano a essere suoi correttori»; così nella disposizione delle foglie negli ultimi rami delle piante; così per tutto. Anche il male, per Leonardo, è strumento di bene[3]). E una legge razionale, e ferrea perchè tale nella sua teleologia, stringe il cosmo nelle sue parti infinite: «Naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere»[4]) e «tutti li elementi, fori del loro naturale sito, desiderano a esso sito ritornare»[5]); e «il moto violento, quanto più s'esercita più s'indebolisce; il naturale fa l'opposto: liberamente, più obedisce»[6]).

## VI.

Con questo concetto della natura siamo sulla via del naturalismo; ma non del naturalismo scientifico di

---

[1]) Richter, n. 22.
[2]) *Frammenti*, ed. Solmi, pah. 117.
[3]) «Lussuria è causa de la generazione. — Gola è mantenimento della vita. — Paura, o ver timore, è prolungamento di vita. — Dolo(r) è salvamento dello strumento» (cioè, degli organi). *Ms. H.*, 32 *r*.
[4]) *Ash.* II, 4.
[5]) *Ms. C.*, 26 *r*.
[6]) *Cod. Triv.*, 26 *r*.



Galileo, bensì di quello metafisico di Bruno e di Campanella che naturalizzano lo spirito, ma spiritualizzano la natura, come, dopo Platone e gli Stoici, aveva fatto la filosofia alessandrina, al cui risorgimento in Firenze Leonardo assistette e partecipò, senza attrattiva, di certo, pei problemi propriamente speculativi, anzi con qualche disdegno per le dispute e il gridio delle scuole filosofiche, ma pur respirando l'aria del suo tempo le idee già penetrate nella mente di tutti gli spiriti colti, con cui fu in contatto quotidiano. Da quelle idee egli, pittore, ma, come altri artisti del suo tempo, studioso profondo della tecnica della sua arte, e portato quindi dal genio possente e veloce alla scienza propriamente detta, in cui si risolve ogni tecnica, trasse l'intuizione di quella natura, a cui rivolse il suo sguardo acutissimo e universale. Universale, com'egli amava dire, non pensando all'universo, che come infinito sapeva non esistere, ma all'universalità della vita attraverso il numero inesauribile delle sue forme, e quindi alla necessità per l'umano ingegno di non chiudersi dentro nessun limite, ma di spaziare liberamente, instancabilmente, *sine lassitudine*[1]), secondo un motto leonardesco.

E lo stesso atteggiamento scientifico del suo spirito assumeva pertanto aspetto filosofico per i suoi presupposti, e si scaltriva e confermava nella coscienza di alcuni canoni metodici fondamentali. Che sono sostanzialmente due: quello dell'esperienza, base del conoscere, di cui abbiamo già detto; e quello della matematica come determinazione esatta della ragione o legge naturale, accessibile mediante l'esperienza. Concetto di cui Leonardo s'impadronisce — era nella scienza contemporanea e nella stessa filosofia, a cui m'è parso di doverlo riconnettere — e vi insiste con la forza ingenita e la perspicuità somma del suo intelletto; lo svolge

---

[1]) *Ms. H.*, 48 *v*.

ed assoda con una coscienza, che anticipa anche qui Galileo.

La matematica a lui, come al grande Pisano e a Cartesio, rappresenta il tipo del vero sapere scientifico: che partendo — son sue parole — da « li primi veri e noti principii procede successivamente e con vere seguenzie insino al fine ». Questo è il processo, infatti, dell'aritmetica e della geometria. « che trattano con somma verità della quantità discontinua e continua ». « Qui », è sempre Leonardo che parla, « non si arguirà, che due tre facciano più o men che sei; nè che un triangolo abbia li suoi angoli minori di due angoli retti » (l'esempio che torna sempre sul labbro del più grande dei filosofi matematizzanti, Benedetto Spinoza!); « ma con eterno silenzio resta distrutta ogni arguizione, e con pace sono fruite dalli loro devoti; il che far non possono le bugiarde scienze mentali » [1]). La matematica suggella l'immagine della divina natura, che anch'egli, come tutto il Rinascimento che già s'avanza, vagheggia ed ama quale perfetta rivelazione dell'eterna possanza. Alla cui mente sovrana egli non ardisce alzare lo sguardo; e contentandosi delle sue anatomie, si volge sdegnoso contro gli stolti che « vogliono abbracciare la mente di Dio, nelle quale « s'include l'universo, come se l'avessino anatomizzata. « O stoltizia umana, non t'avedi tu, che se' stata con « teco tutta la tua età, e non hai ancora notizia di quella « cosa che tu più possiedi, cioè della tua pazzia! E volli [2]) « poi con la moltitudine de' soffistichi inganare te e « altri, splezando le matematiche scienze, nella qual si « contiene la vera notizia delle cose... ; o voi poi scorrere « ne' miracoli, e scrivere e dar notizia di quelle cose di

[1]) *Trattato di pittura*, § 33; cfr. § 1.
[2]) Vuoi.



« che la mente umana non è capace, e non si posson « dimostrare per nessun esenplo naturale » [1]).

## VII.

La mente di Dio va cercata negli esempi naturali, così come l'idea dell'artista splende nell'opera sua. La quale non è per Leonardo — naturalista dunque, ma platonico [2]) — la copia della natura sensibile, ma l'effigie dell'idea. Onde, esaltando la sua pittura, egli potrà dire con pienezza d'intenzione filosofica: « Qual poeta con parole ti metterà innanzi, o amante, la vera effigie della tua idea con tanta verità, qual farà il pittore? » [3]). Il quale, perciò, non imita, ma crea:

« Se 'l pittore vol vedere bellezze che lo innamorino, egli n'è signore di generarle; e se vol vedere cose mostruose che spaventino, o che sieno buffonesche e risibili, o veramente compassionevoli, ei n'è Signore e Dio. E se vol generare siti e deserti, lochi ombrosi e freschi ne' tempi caldi, esso li figura, e così lochi caldi ne' tempi freddi. Se vol valli, se vole delle alte cime de' monti scoprire gran campagna, e se vole dopo quella vedere l'orizzonte del mare, egli n'è signore; e se delle basse valli vol vedere gli alti monti, o de li alti monti le basse valli e spiaggie. E in effetto, ciò ch'è nell'universo per essenzia, presenzia o immaginazione, esso

[1]) *Quad. d'anat.*, II, f. 14 *r*.
[2]) Sopra questo punto vedi le giuste ed esatte osservazioni di LIONELLO VENTURI, *La Critica e l'arte di L. d. V.*, Bologna, Zanichelli (1919), pag. 7-8.
[3]) *Trattato di pittura*, § 18.

lo ha prima nella mente, e poi nelle mani, e quelle sono di tanta eccellenza, che in pari tempo generano una proporzionata armonia in un solo sguardo, qual fanno le cose » [1]).

Questa potenza creatrice del pittore è quella divinità dell'uomo che il platonismo additava nell'anima umana; onde esso insegnò a tutto il Rinascimento ad esaltare la dignità e grandezza dell'uomo nel mondo, di cui anche Leonardo ha detto l'uomo modello. Leonardo, che, con l'animo dell'artista il quale ha tutto nella sua arte, vede nella pittura l'apice dell'umana eccellenza, e nell'occhio, nel divino occhio mentale che scorre per l'universo e lo idealizza, e si affisa nell'idea che è sua, canta commosso questa potenza divina dell'uomo centro e riassunto dell'universo e signore della natura: lo canta nel *Trattato della Pittura* in una pagina che ricorda anche nei particolari, la celebre canzone di Tommaso Campanella in lode dell'uomo «re, epilogo, armonia, fin d'ogni cosa » [2]):

« Tanto più vale la pittura che la poesia, quanto la pittura serve a miglior senso e più nobile che la poesia. La qual nobiltà è provata esser tripla alla nobiltà di tre altri sensi, perchè è stato eletto di volere piuttosto perdere l'udito e odorato e tatto, che 'l senso del vedere; perchè chi perde il vedere, perde la veduta e bellezza dell'universo, e resta similitudine di un che sia chiuso in vita in una sepoltura, nella quale abbia moto e vita. Or non vedi, che l'occhio abbraccia la bellezza di tutto il mondo? Egli è capo dell'astrologia. Egli fa la cosmografia. Esso tutte le umane arti consiglia e corregge; muove l'omo a diverse parti del mondo. Questo è principe delle matematiche. Le sue scienzie sono certissime. Questo ha misurato l'altezze e grandezze delle stelle; questo ha trovato gli elementi e loro siti; questo ha fatto predire le cose future mediante il corso delle stelle; questo l'architettura, e prospettiva, questo la divina pittura ha generata. O eccellentissimo sopra tutte l'altre cose create da Dio! Quali laudi fien quelle, ch'esprimere possino la tua nobiltà? Quali popoli, quali lingue saranno quelle, che appieno possino descrivere la tua vera operazione?

« Questo è finestra dell'umano corpo, per la quale l'anima specula e fruisce la bellezza del mondo. Per questo l'anima si contenta dell'umano carcere; e sanza questo, esso umano carcere è suo tormento. E per questo l'industria umana ha trovato il fuoco, mediante il quale l'occhio riacquista quello, che prima li tolsero le tenebre. Questo ha ornato la natura coll'agricoltura e dilettevoli giardini.

« Ma che bisogna ch'io m'estenda in sì alto e lungo discorso? Qual'è quella cosa, che per lui non si faccia? Ei move li omini da l'oriente all'occidente; questo ha trovato la navigazione. E in questo supera la natura: che li semplici naturali sono finiti, e l'opere che l'occhio commanda alle mani, sono infinite; come dimostra il pittore nelle finzioni d'infinite forme d'animali et erbe, piante e siti » [1]).

Occhio, come vedete, nella lingua di Leonardo è il pensiero dell'uomo; è l'uomo che nel Rinascimento acquista il senso profondo del suo valore, e splendidamente lo dimostra nello stesso Leonardo, creatore di bellezza immortale e fondatore di una molteplice scienza signoreggiatrice della natura.

---

[1]) Ivi, § 13.
[2]) Vedi sopra pag. 127, v. 62.



[1]) *Trattato della pittura*, § 28.

# VI.

# GALILEO

# E IL SUO PROBLEMA SCIENTIFICO

Dalla prefazione al volume: G. Galilei, *Frammenti e lettere* con note di G. Gentile, Livorno, Giusti, 1917.

# I.

La vita di Galileo è tutta piena della storia de' suoi scritti, delle sue scoperte e de' suoi processi d'eresia [1]). Nacque da Vincenzio, valente musicista e scrittore di cose musicali, e da Giulia Ammannati il 15 febbraio 1564 in Pisa. Nel '74 era in Firenze con la famiglia, e attendeva ai primi studi letterari (1575-77) presso «un maestro di vulgar fama, non potendo 'l padre suo, aggravato da numerosa famiglia e costituito in assai scarsa fortuna, dargli comodità migliori, com'averebbe voluto.... scorgendolo di tale spirito e di tanta accortezza che ne sperava progresso non ordinario in qualunque professione e' l'avesse indirizzato. Ma il giovane, conoscendo la tenuità del suo stato e volendosi pur sollevare, si propose di supplire alla povertà della sua sorte con la propria assiduità nelli studi; che perciò datosi alla lettura delli autori latini di prima classe, giunse da per se stesso a quell'erudizione nelle lettere

[1]) Tutti i documenti della biografia galileiana sono raccolti nelle sue *Opere* ed. naz., specialmente nel vol. XIX; e se ne può vedere il regesto nell' *Indice dei nomi* che fa parte del vol. XX, s. *Galilei Galileo*; e a parte, ampliato, nel *Regesto biografico galileiano dalla ediz. naz. delle Opere* per cura di Antonio Favaro, Firenze, Barbèra, 1907.

umane, della quale si mostrò poi in ogni privato congresso, ne' circoli e nelle accademie riccamente adornato. In questo tempo si diede ancora ad apprendere la lingua greca, della quale fece acquisto non mediocre »[1]). Nel '78 pare fosse nel monastero di Santa Maria di Vallombrosa e vi stesse facendo il noviziato. Quivi certamente « udì i precetti della logica da un Padre Vallombrosano; ma però que' termini dialettici, le tante definizioni e distinzioni, la moltiplicità delli scritti, l'ordine e il progresso della dottrina, tutto riusciva tedioso, di poco frutto e di minor satisfazione al suo esquisito intelletto »[2]). Ben si dilettava piuttosto di sonar il liuto, su l'esempio e l' insegnamento del padre ; e secondo ci racconta il suo scolaro e biografo, dal quale andiamo traendo questi ricordi, « pervenne a tanta eccellenza, che più volte trovossi a gareggiare co' primi professori di que' tempi in Firenze e in Pisa, essendo in tale strumento ricchissimo d' invenzione, e superando nella gentilezza e grazia del toccarlo il medesimo padre ; qual soavità di maniera conservò sempre sino alli ultimi giorni ». Molto anche dilettavasi del disegno, al quale mostrò di possedere segnalata inclinazione, e nel quale andò tanto innanzi, da acquistarsi pel suo gusto e perizia autorità grande tra i pittori più famosi del suo tempo, e il Cigoli, del quale è noto[3]) quale stima facesse il Galilei, « attribuiva in gran parte quanto operava di buono alli ottimi documenti del medesimo Galileo, e particolarmente pregiavasi di poter dire che nelle prospettive egli solo gli era stato maestro »[4]).

---

[1]) V. Viviani, *Racconto istor. della vita di G.*, in *Opere*, XIX, 601.
[2]) Viviani, pag. 602.
[3]) V. i citati *Frammenti*, pag. 82.
[4]) Viviani, pag. 602.



## II.

Nel settembre 1581 Galileo era mandato a studio a Pisa, e in questa università veniva immatricolato tra gli artisti (come chiamavansi gli scolari che non s'avviassero pel diritto) per attendere agli studi di medicina ; poiché il padre avrebbe desiderato farne un medico. E insieme con gli studi di medicina gli convenne imprendere quelli allora strettamente congiunti della filosofia peripatetica che insegnavasi nelle scuole. La quale non comprendeva soltanto quella parte affatto speculativa del sapere scientifico, che più tardi s' intese propriamente per la filosofia, ma anche la scienza positiva della natura, che andava compresa sotto il nome di fisica. E qui il Galilei ebbe primamente campo a manifestare la libera originalità del suo ingegno. « Il Galileo, che » dice il solito biografo, « dalla natura fu eletto per disvelare al mondo parte di que' segreti che già per tanti secoli restarono sepolti in una densissima oscurità delle menti umane, fatte schiave del parer e degli asserti d'un solo, non potè mai, secondo 'l consueto degli altri, darsele in preda così alla cieca ; come che, essendo egli d' ingegno libero, non gli pareva di dover così facilmente assentire a' soli detti e opinioni delli antichi e moderni scrittori, mentre potevasi col discorso e con sensate esperienze appagar se medesimo. E perciò nelle dispute delle conclusioni naturali fu sempre contrario alli più acerrimi difensori d'ogni detto aristotelico, acquistandosi nome tra quelli di spirito di contraddizione, e in premio delle scoperte verità provocandosi l'odio loro ; non potendo soffrire che da un giovanetto studente, e che per ancora, secondo un lor

detto volgare, non avea fatto il corso delle scienze, quelle dottrine da lor imbevute, si può dir, con il latte gli avesser ad esser con nuovi modi e con tanta evidenza rigettate e convinte » [1]).

Studiava bensì nei testi Aristotele e Platone, e approfondiva da sè la cognizione diretta della scienza antica. Ma, insoddisfatto, ha vigile l'occhio a nuove osservazioni, portato fin d'allora a non cercare nei libri la verità. È del 1583 la celebre osservazione suggeritagli dalla vista di una lampada che oscillava nel Duomo, onde scopre la legge dell' isocronismo delle oscillazioni del pendolo. L'anno dopo si volge allo studio della geometria, nella quale e nella meccanica fa subito progressi mirabili. Sicchè ancora nel 1636 riprenderà e invierá a un suo amico, perchè siano stampate, le dimostrazioni di alcuni teoremi intorno al centro di gravità dei solidi, « trovate (dirà con visibile compiacenza) da me essendo d'età di 22 anni, e di due anni di studio di geometria, le quali è bene che non si perdino » [2]). Studia Archimede (1586), ed escogita « un nuovo modo esattissimo di poter scoprire il furto di quell'orefice nella corona d'oro di Jerone » inventando la bilancetta. E quell'anno stesso tiene in Siena pubblico insegnamento di matematica, che legge pure in privato così a Siena come a Firenze. Nel 1578 va a Roma ed entra in relazione col gesuita Cristoforo Clavio, celebre matematico del tempo ; e con altri matematici di varie parti della Penisola conferisce le sue teorie sul centro di gravità, onde si viene sempre più ampliando la sua riputazione. Tra questi matematici, il marchese Guidobaldo del Monte, di Pesaro, concepisce per lui grande stima e si adopera presso i Medici, affinchè gli sia affidata la cat-

[1]) *O. c.*, pagg. 602-3.
[2]) *Opere*, XVI, 524.



tedra di Matematica vacante nello studio di Pisa. E gli fu infatti conferita nel luglio 1589, con la provvisione annua di 60 scudi.

## III.

Dal novembre 1589 al '92, per un triennio, lesse pertanto Matematica a Pisa, continuando i suoi studi, le sue osservazioni e i suoi contrasti con i vecchi insegnanti ligi alla tradizione ; la cui gravità accademica compiacevasi di pungere e deridere in capitoli berneschi, come quello giuntoci *Contro il portar la toga* (1591) ; poichè la toga era di prammatica per i professori dello Studio. Nel '90 inventa la cicloide, che gli serve per stabilire la forma da dare agli archi dei ponti. Insiste nello studio del movimento ; scopre l'errore della dottrina aristotelica che fa variare la velocità della caduta dei corpi secondo la gravità : « dimostrando ciò con replicate esperienze, fatte dall'altezza del Campanile di Pisa con l' intervento degli altri lettori e filosofi e di tutta la scolaresca » [1]). Commenta l'*Almagesto* di Tolomeo ; contro il quale non si sa quando siano sorti i suoi primi dubbi ; ma è certo che nel 1597 [2]) poteva dire di avere abbracciata già molti anni innanzi la opposta dottrina. E forse era una delle questioni, che più tardi ricordava essere stato solito lietamente disputare col dotto collega ed amico di Pisa, il signor Jacopo Mazzoni [3]).

Ma a Pisa non è sicuro d'essere confermato allo scadere del triennio, e per le naturali avversioni suscitategli contro

[1]) Viviani, *o. c.*, pag. 606.
[2]) Cfr. la lett. a Kepler, in *Frammenti* pag. 191.
[3]) Cfr. pag. 192 e n. 1 a pag. 191.

dalle sue novità scientifiche e dal suo spirito ribelle, e per esser forse caduto in disgrazia presso i padroni, a causa di certo giudizio da lui liberamente espresso su una macchina idraulica di don Giovanni de' Medici; e ha bisogno, d'altra parte, di trovare un collocamento più vantaggioso, poichè nel luglio de' 71 è morto il padre, ed è rimasta a suo carico tutta la famiglia. Onde si studia di conseguire la cattedra di Matematica nello Studio di Padova; la quale gli viene assegnata il 26 settembre 1592 con lo stipendio di 180 fiorini; e confermata per sei anni nel '99 con fiorini 320; e poi ancora nel 1606 per altri sei anni, portandosi lo stipendio a 520 fiorini; e infine nell'agosto 1609 a vita, con mille fiorini. Giacchè a Padova la grandezza di Galileo si fa ogni giorno più manifesta: una grandezza di ingegno singolarmente felice, che accoppia le più rare attitudini speculative del matematico con la passione indagatrice dell'osservatore; il quale non osserva per altro col solo fine di appagare la propria sete di sapere ed estendere i limiti del noto, ma per servirsi delle forze della natura ai fini della vita umana; onde la sua scienza non desta soltanto l'interesse dei dotti, ma e dei principi e degli Stati; e non c'è scoperta sua che non dia luogo a invenzioni di strumenti utili alle arti della pace o della guerra; e il movimento scientifico che fa capo a lui, com'è dei più fecondi per la costituzione della moderna scienza della natura, così è de' più benemeriti rispetto a quella signoria dell'uomo sul mondo delle forze brute, che Bacone in quel tempo assegnava come principale ufficio al sapere scientifico.

Nel '93, o in quel torno, scrive per uso degli scolari un trattato di Fortificazioni; e nel dicembre inventa una macchina da alzar acqua, per cui il Senato Veneto gli conferisce un privilegio. Insegna Euclide, Cosmografia, Astronomia. Nel '97 perfeziona il Compasso geometrico e militare, e stende per iscritto le istruzioni intorno all'uso dello strumento. Comincia a scrivere in lettere



private in sostegno dell'opinione copernicana; mentre legge agli scolari sull'*Almagesto*. Toglie pure ad argomento delle sue lezioni le *Questioni meccaniche* di Aristotele; ma getta le basi di nuove dottrine, che entreranno a far parte dell'ultima sua opera, *Dialoghi delle nuove scienze*, che pubblicherà nel 1638. Studia l'armatura della calamita; e fa le prime esperienze che condurranno all'invenzione del termometro. Nell'ottobre 1604 osserva per la prima volta la nuova stella del Serpentario; e nel dicembre tiene su di essa tre pubbliche lezioni, in cui comincia a scuotere poderosamente una delle dottrine fondamentali della fisica aristotelica, legata ai principii della metafisica di quella scuola ed entrata, si può dire, nel modo di pensare comune, mercè la straordinaria diffusione di quelle dottrine: la dottrina dell'inalterabilità del cielo.

Nell'agosto del 1605 per invito della Granduchessa madre Maria Cristina di Lorena, si reca in Toscana a insegnare al principe Cosimo de' Medici l'uso del compasso geometrico e militare; e l'anno dopo stampa, in sessanta esemplari, nella propria casa di Padova, *Le operazioni del compasso geometrico e militare*, che dedica a quel principe. Di cui torna nell'estate ad essere ospite, e col quale ama legarsi di sempre più stretti rapporti. Un Baldassarre Capra, che già contro le lezioni di Galileo sulla stella nuova, aveva pubblicato un'insolente quanto scipita *Considerazione astronomica*, tenta ora plagiarlo, mandando fuori per le stampe un *Usus et fabrica circini cuiusdam proportionis*, in cui riproduceva in latino le *Operazioni* del Galileo. Questi gl'intentò un processo presso i Riformatori dello studio, e ottenne la soppressione dell'opuscolo, col permesso di pubblicare egli una sua *Difesa contro le calunnie et imposture di Baldassar Capra milanese, usategli si nella Considerazione Astronomica sopra la nuova stella del MDCIII, come (et assai più) nel pubblicare nuovamente come sua invenzione la*

*fabrica et gli usi del Compasso geometrico e militare* (1607).

Nel 1608 continua a studiare lungamente il problema dell'armatura della calamita; e nel 1609 è tutto dentro alle sue ricerche e dimostrazioni meccaniche; quando nel giugno a Venezia gli giunge notizia di uno strumento che in Olanda era stato presentato al conte Maurizio di Nassau, composto di due vetri dentro un tubo, onde si sarebbero veduti gli oggetti lontani come fossero vicini. « Con questa sola relazione », racconta il Viviani, « tornando subito il signor Galileo a Padova, si pose a specularne la fabbrica, quale immediatamente ritrovò la seguente notte: poichè il giorno appresso, componendo lo strumento nel modo che se lo aveva immaginato, non ostante la imperfezione de' vetri che potè avere ne vidde l'effetto desiderato; e subito ne diede conto a Venezia a' suoi amici, e fabbricandosene altro di maggior bontà, sei giorni dopo lo portò quivi, dove sopra le maggiori altezze della città fece vedere e osservare gli oggetti in varie lontananze ai primi senatori di quella Repubblica, con lor infinita maraviglia » [1]). Ne lasciò memoria infatti il procuratore Antonio Priuli nella sua Cronaca, sotto il 21 agosto 1609: « Andai io in Campanil di S. Marco con l'Ecc.te Gallileo, e sig. Zaccaria Contarini.... a veder le meraviglie et effetti singolari del cannon di detto Gallileo... ; con il quale posto a un occhio e serando l'altro, ciascheduno di noi vide distintamente, oltre Liza, Fusina e Marghera, ancora Chioza, Treviso e sino Conegliano, et il campaniel et cubbe con la facciata della chiesa de Santa Giustina de Padova: si discernivano quelli che entravano e uscivano di chiesa di San Giacomo di Muran; si vedevano le persone a montar e dismontar de gondola al traghetto alla Colonna nel principio del Rio de' Verieri, con molti altri particolari nella laguna e nella città veramente ammirabili » [1]).

[1]) *O. c.*, pag. 609. Cfr. *Frammenti* pagg. 201-2.



## IV.

Ma ben maggiori meraviglie son quelle che Galileo indi a poco scoprirà nel cielo per mezzo di questo cannocchiale. Lo drizzò egli subito alla Luna, e ne scorse, primo tra gli uomini, la superficie ineguale, con cavità e prominenze a guisa della Terra. Vide quindi la via lattea e le nebulose essere una congerie di stelle fisse, indistinguibili ad occhio nudo per la loro immensa distanza e la loro relativa piccolezza. Ed ecco il 7 gennaio attorno al corpo di Giove tre satelliti che gli girano intorno, e un quarto, sei giorni dopo. Con animo altamente commosso Galileo descrive in pochi giorni, in latino, la breve storia di queste scoperte, che portavano la rivoluzione nel cielo: nel cielo, quale si continuava ad immaginarlo secondo la fantastica costruzione aristotelica, con la Terra in mezzo, centro dell'universo, intorno al quale si muovano tutte le stelle mobili del cielo. Scrive il *Sidereus nuncius*, pubblicato a Venezia il 12 marzo 1610, dedicandolo al Granduca Cosimo, e in onore della sua casa denominando « Pianeti medicei » i quattro satelliti gioviali. Nulla più dell'accoglienza fatta al *Sidereus nuncius* (la cui materia Galileo espose pure in tre lezioni nella primavera, nello Studio di Padova) da parte dei filosofi che insegnavano nelle università italiane, può dimostrare la gravità del colpo che le scoperte galileiane arrecavano alla scienza ufficiale con-

[1]) In *Opere*, XIX, 387.

temporanea: « Non mancarono già », dice il buon Viviani, « de' così pervicaci e ostinati, e fra questi de' constituiti in grado di pubblici lettori » — alludendo a Cesare Cremonini, che fu tuttavia dei pensatori più spregiudicati della fine del sec. XVI e del principio del XVII, e che ebbe perciò dal S. Offizio non poche molestie [1]), — « tenuti per altro in gran stima, i quali, temendo di commetter sacrilegio contro la deità del loro Aristotele, non vollero cimentarsi alle osservazioni, nè pur una volta accostar l'occhio al teloscopio; e vivendo in questa lor bestialissima ostinazione, vollero, più tosto che al loro maestro, usar infedeltà alla natura medesima » [2]). Erano quegli stessi, che ventisei anni prima Giordano Bruno aveva nella *Cena de le ceneri* additati tra gli oppositori della dottrina copernicana: « Sono alcuni altri, che, per qualche credula pazzia temendo che per vedere non se ne guastino, vogliono ostinatamente perseverare ne le tenebre di quello ch' hanno una volta malamente appreso » [3]). Ma di tutte le opposizioni Galileo è largamente compensato dal plauso mandatogli da Giovanni Kepler; e può tornare a Firenze, ottenendo il posto che molto aveva desiderato ed ambito, quello di matematico dello Studio di Pisa (esente da ogni obbligo d' insegnamento) e filosofo del Granduca, con mille scudi annui.

## V.

Firenze però doveva essergli pur troppo fatale nel conflitto destinato a scoppiare tra la nuova scienza, che per opera sua si veniva liberamente svolgendo, e la

[1]) Vedi *Frammenti* pag. 209, n. I.
[2]) *O. c.*, pagg. 610-11.
[3]) *Opere ital.*, ed. Gentile, I, 27.



Chiesa cattolica, che da alcune affermazioni di questa scienza temeva di vedere scosse le proprie basi dommatiche. E gl' interessi di casa Medici [1]), alla cui ombra Galileo riparò, non avrebbero consentito di fronte alla Curia una difesa aperta ed energica del grand'uomo che l'onorava, quale forse l'avrebbe assunta la libera repubblica di Venezia [2]).

Il 25 luglio 1610 Galileo scopre la forma tricorporea di Saturno. Nel settembre e nell'ottobre comincia ad osservare le fasi di Venere nel suo movimento intorno al sole; indi fa le prime osservazioni delle macchie solari; una delle sue maggiori scoperte, « che », egli scriveva allegramente al Cesi due anni dopo [3]), quando si preparava a ragionarne in apposita scrittura, « dubito che voglia essere il funerale o più tosto l'estremo e ultimo giudizio della pseudofilosofia »; poichè e contraddiceva nel modo più manifesto alla menzionata dottrina dell' inalterabilità celeste, e confermava d'altra parte il sistema copernicano. Nel marzo 1611 si reca a Roma, per dimostrare la verità delle sue scoperte celesti. E vi si trattiene fin al giugno, destando grande curiosità e il più vivo interesse per le novità annunziate, che i matematici gesuiti del Collegio Romano, interrogati dal card. Roberto Bellarmino, non possono non confermare. Mostra egli a illustri personaggi le macchie del sole; è onorato e accarezzato, ascritto alla recente Accademia dei Lincei. Sicchè può tornare a Firenze lieto di veder ri-

[1]) Il prof. Alessandro Paoli, che molti studi dedicò alla illustrazione del pensiero e de' tempi del G., ebbe il merito di avere con copiosi documenti messo in chiara luce quali motivi ispirassero il Governo toscano, e specialmente la Granduchessa Cristina, nella sua politica di prona arrendevolezza verso la Curia. Veggasi il suo scritto poco noto: *La scuola di G. nella storia della filosofia*, parte I, Vannucchi, 1897 (estr. dagli *Annali delle Univ. toscane*) Note ai §§ I-II.
[2]) Cfr. pag. 320, n. 3.
[3]) Lett. del 12 maggio 1612, in *Opere*, XI, 296.

conosciute tutte le benemerenze scientifiche da lui acquistate nell'esplorazione del cielo. Ma si erano poste le premesse di un dramma, che il destino di Galileo, riposto nell' indirizzo stesso del suo pensiero, ormai avviato a certe conclusioni, doveva di necessità svolgere quindi fino alla catastrofe. Giacchè, assodati i fatti, di cui il telescopio gli aveva reso testimonianza, egli era portato dalla tendenza sistematica della sua mente a spiegarli e inquadrarli in un sistema del mondo, che non poteva essere più il sistema di Aristotele e di Tolomeo ; onde veniva risospinto verso quella dottrina copernicana, che nel 1597 aveva scritto al Kepler di non voler per allora toccare, *fortuna ipsius Copernici praeceptoris nostris perterritus*. E se questa volta egli può contentarsi del riconoscimento delle sue scoperte, presto dovrà tornare a Roma, per cercare d' impedire la condanna di Copernico : la cui proibizione avrebbe troncato di netto la sua vita scientifica.

Nell'estate dell'11 è avvolto in una controversia coi Peripatetici pisani, capeggiati da Lodovico delle Colombe, circa i fenomeni della condensazione e della rarefazione, e sulla causa del galleggiare, che gli avversari attribuivano alla figura del galleggiante, anzi che alla gravità. Di che avendo pure discorso alla tavola del Granduca, presente il cardinale Maffeo Barberini, futuro papa Urbano VIII, il Galileo ebbe invito da Cosimo di stendere su questo tema un Discorso ; che fu quello *Intorno alle cose che stanno in su l'acqua*, pubblicato nella primavera del '12. Pone quindi mano alle sue lettere al Welser, stampate l'anno dopo dai Lincei col titolo *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, in risposta al gesuita tedesco Cristoforo Scheiner, che allo stesso Welser aveva indirizzato altrettante lettere, sotto lo pseudonimo *Apelles latens post tabulam*, contro la scoperta galileiana. La sua mente gravitava intorno al problema cosmografico : intorno al quale nell'agosto 1610 aveva fatto sapere al Granduca che



egli meditava una grande opera : «due libri *De systemate seu constitutione universi*, concetto immenso e pieno di filosofia, astronomia e geometria » [1]).

## VI.

Ma prima ancora che cominciasse a difendere pubblicamente la teoria copernicana, gli toccò di trattare la questione del contrasto reale o apparente tra essa e la Bibbia, e in generale dei rapporti tra scienza e fede. La occasione gliela porse uno de' suoi più cari e valenti discepoli, il Castelli ; al quale appunto era stato domandato dalla Granduchessa madre in che modo potesse accordarsi con la Scrittura quella idea del moto della Terra, che si sapeva professata da Galileo. Il quale scrisse allora la sua famosa lettera al Castelli del 21 dicembre 1613, poi largamente ampliata con citazioni di Padri e schiarimenti di testi nella lettera a essa Madama Cristina del 1615 [2]). Non è esatto che Galileo sia stato il primo a rigettare apertamente l'autorità della Scrittura in materia di scienza [3]). La sua tesi è sostanzialmente identica a quella che quasi trent'anni prima aveva sostenuta il nostro Bruno, in un'opera che tutto induce a credere sia stata nota al Galilei, quantunque per ovvie ragioni di prudenza egli si peritasse di ricordare uno scrittore morto sul rogo come ere-

---

[1]) Cfr. *Frammenti*, pag. 212.
[2]) Vedi *Frammenti*, pagg. 231-8 e pagg. 105-24.
[3]) Come ha detto il VACCALUZZO nella sua Introd. al vol. GALILEI, *Vita ed opere* ecc., pagg. XXI-XXII.

tico [1]), e a quella che più tardi propugnerà a difesa della libertà della filosofia di fronte alla teologia, Benedetto Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico* [2]).

Tutti e tre questi pensatori distinguono il dominio della vita pratica da quello della pura verità speculativa, e, assegnando alla religione il primo, riserbano il secondo alla scienza. Distinguono analogamente una doppia rivelazione divina della verità: una positiva e sovrannaturale, l'altra razionale e in via di continua formazione; e la prima considerazione come fonte degli insegnamenti destinati a indirizzare la condotta dell'uomo; l'altra, radicalmente indipendente dalla prima, come la sorgente della libera ricerca scientifica. L'una, depositata nei libri sacri, direttamente ispirati da Dio: l'altra, frutto della mente umana. La quale, pel Galilei, non attinge dalla speculazione astratta de' propri principii razionali la verità che è termine delle sue più legittime aspirazioni; ma dalla osservazione della natura sensibile e dalla interpetrazione, possibile solo per mezzo delle matematiche, delle sue leggi, consistenti appunto in determinati rapporti matematici. Sicchè la stessa rappresentazione matematica della realtà conosciuta per mezzo dell'esperienza sensibile non è il prodotto d'un lavorìo soggettivo della mente, ma la fedele lettura del libro del mondo, in cui Dio volle scrivere, del pari che nelle sacre scritture, il suo proprio pensiero; di guisa che, come di fronte alla rivelazione sovrannaturale della religione, così nella stessa scienza che è il più alto segno dell'umana grandezza, l'intelletto umano

---

[1]) Cfr. in proposito FIORENTINO, pref. alle *Opere latine* del Bruno, I, pag. XLVI; SPAMPANATO, *Quattro filosofi napolitani nel Carteggio di G.*, Portici, Della Torre, s. a., pagg. 9-36; e VITO FAZIO ALLMAYER, *G. G.* Palermo, Sandron (1912) (nella collezione: «I grandi pensatori»), pagg. 16, 30-31, 51, 58, 90.

[2]) Cfr. le mie note ai *Frammenti*, pag. 112.



non fa se non riflettere la luce che si riverbera nella natura dal pensiero divino.

È evidente che rispetto alla scienza, che a Galileo preme difendere dalle opposizioni che essa incontrava nella tradizione scientifica e religiosa, quel che importa non è tanto la distinzione dei due diversi dominii, dommatico e razionale, e la dimostrazione delle loro irriducibili differenze (al che sarebbe occorsa una dottrina, che in Galileo manca); quanto piuttosto la dimostrazione de' diritti della libera ricerca scientifica, sottratta, per la definizione della sua natura e della sua conseguente finalità, a quell'ordine di cognizioni che la teologia faceva dipendere dall' insegnamento scritturale. Di qui il carattere speciale e il difetto di questa affermazione galileiana della libertà della scienza. La quale per lui è libera dalla teologia, in quanto è cognizione che, a differenza della teologia, non ha nessuna portata pei fini essenziali dello spirito umano o, come egli dice, «per la salute delle anime»; e non l' ha, perchè essa infatti è la cognizione di una realtà, in cui non c' è posto per lo spirito umano, nè motivo ad alcuna preoccupazione per la realtà di esso; è la cognizione della natura, meccanicamente concepita, determinata secondo rapporti quantitativi; che solo in quanto tale è oggetto di una scienza che non può entrare in conflitto coi dettati della teologia. La scienza, insomma, della quale Galileo difende la libertà, separandola dal sapere dommatico della teologia, è la scienza naturalistica.

## VII.

Ma c' è una scienza affatto naturalistica, cioè riguardante una realtà il cui modo di essere e di operare sia indifferente per lo spirito umano? I teologi contemporanei di Galileo non si capacitarono di questa separa-

zione da lui fatta del mondo a cui guarda lo scienziato, da quello a cui guarda l'uomo che pensa e deve pensare alla salute dell'anima sua. Nella questione speciale da cui sorgeva il conflitto, circa la stabilità o mobilità della Terra, c'erano passi della Bibbia, che stavano per la tesi oppugnata dalla nuova scienzia ; e ciò per comune e costante interpetrazione dei padri, dai quali il Concilio di Trento aveva dovuto, contro la pretesa dei Protestanti, prescrivere che non fosse lecito dipartirsi. Nè il movimento della Terra ponevasi come semplice ipotesi d'un mondo matematico costruito dalla mente secondo le leggi della coerenza geometrica, sì bene come induzione della realtà di fatto : che è una ben notabile differenza. Giacchè il matematico costruisce per suo instituto mondi, che non appartengono alla realtà esistente ; ma in questa non è possibile che ci sia un particolare che non si leghi col resto dell'universo, e non vi si ripercuota, e non abbia perciò la sua importanza per gli interessi dello stesso spirito umano. Sicchè la teologia non può disinteressarsi della definizione di quel mondo, che non è più nel cervello dei matematici, ma in quell'essere effettuale, cui appartiene pure l'uomo, che essa mira ad ammaestrare ai fini morali della sua eterna salute. E Galileo insisteva [1]), che la posizione copernicana non era un'ipotesi di matematico, ma la dottrina d'un filosofo che definiva la reale costituzione del mondo. E su questo terreno la scienza non poteva non incontrarsi con la teologia, quali che potessero essere gli accorgimenti escogitati da Galileo per salvare la veridicità della Scrittura nei luoghi in cui si accenna alla stabilità della terra, mettendosi sullo sdrucciolo delle interpretrazioni non autorizzate dalla tradizione della Chiesa. Merita di esser tenuto presente quel che scriveva da Roma il 12 aprile 1615 il maggior teologo che allora

---

[1]) Cfr. *Frammenti*, pag. 247.



avesse la Chiesa Romana, il cardinal Roberto Bellarmino al frate carmelitano di Napoli Paolo Antonio Foscarini, autore di un opuscolo conciliativo intorno ai rapporti della teoria copernicana con la Bibbia. Perchè questa lettera è un documento storico di prim'ordine della massiccia tradizione, contro la quale dovevano urtare gli sforzi del Galilei. Il Bellarmino dunque scriveva :

« 1° Dico che mi pare che V. P. e il sig. Galileo fac-
« ciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex sup-*
« *positione* e non assolutamente, come io ho sempre cre-
« duto che abbia parlato il Copernico. Perchè il dire
« che, supposto che la Terra si muova e il Sole stia fermo
« si salvano tutte l'apparenze meglio che con porre gli
« eccentrici ed epicicli, è benissimo detto, e non ha
« pericolo nessuno ; e questo basta al matematico ;
« ma volere affermare che realmente il Sole stia nel
« centro del mondo e solo si rivolti in se stesso senza
« correre dall'oriente all'occidente, e che la Terra stia
« nel 3° cielo e giri con somma facilità intorno al Sole,
« è cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i
« filosofi e teologi scolastici, ma anco di nuocere alla
« santa fede con rendere false le Scritture Sante ; per-
« chè la P. V. ha bene dimostrato molti modi di esporre
« le Sante Scritture, ma non li ha applicati in particolare ;
« chè senza dubbio avria trovate grandissime difficultà
« se avesse voluto esporre tutti quei luoghi che lei
« stessa ha citati.

« 2° Dico che, come lei sa, il Concilio proibisce esporre
« le Scritture contra il commune consenso de' Santi
« Padri ; e se la P. V. vorrà leggere non dico solo li
« Santi Padri, ma li commentari moderni sopra il *Genesi*,
« sopra li *Salmi*, sopra l'*Ecclesiaste*, sopra *Giosuè*, tro-
« varà che tutti convengono in esporre *ad literam* ch'il
« Sole è nel cielo, e gira intorno alla Terra con somma ve-
« locità, e che la Terra è lontanissima dal cielo e sta nel
« centro del mondo, immobile. Consideri ora lei, con la
« sua prudenza, se la Chiesa posssa sopportare che si

« dia alle Scritture un senso contrario alli Santi Padr
« e a tutti li espositori greci e latini. Nè si può rispondere
« che questa non sia materia di fede ; perchè, se non
« è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex*
« *parte dicentis* ; e così sarebbe eretico chi dicesse che
« Abramo non abbia avuti due figliuoli e Jacob dodici,
« come chi dicesse che Cristo non è nato di Vergine,
« perchè l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per
« bocca de' Profeti e Apostoli.

« 3° Dico che quando ci fusse vera dimostrazione che il
« sole stia nel centro del mondo e la Terra nel terzo cielo,
« e che il Sole non circonda la Terra, ma la Terra cir-
« conda il Sole, allora bisogneria andar con molta consi-
« derazione in esplicare le Scritture che paiono contra-
« rie, e più tosto dire che non l' intendiamo, che dire
« che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò
« che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata;
« nè è l' istesso dimostrare che supposto ch' il Sole stia
« nel centro e la Terra nel cielo, si salvino le apparenze,
« e dimostrare che in verità il Sole stia nel centro e la
« Terra nel cielo: perchè la prima dimostrazione credo che
« ci possa essere, ma dalla seconda ho grandissimo dubbio
« e in caso di dubbio non si dee lasciare la Scrittura
« Santa, esposta da' Santi Padri. Aggiungo che quello
« che scrisse : *Oritur sol et occidit, et ad locum suum re-*
« *vertitur* etc... fu Salomone, il quale non solo parlò in-
« spirato da Dio, ma fu uomo sopra tutti gli altri sapien-
« tissimo nelle scienze umane e nella cognizione delle
« cose create, e tutta questa sapienza l'ebbe da Dio,
« onde non è verisimile che affermasse una cosa che fusse
« contraria alla verità dimostrata o che si potesse dimo-
« strare. E se mi dirà che Salomone parla secondo l'ap-
« parenza, parendo a noi ch' il Sole gii, mentre la Terra
« gira, come a chi si parte dal lito pare che il lito si parta
« dalla nave, risponderò che chi si parte del lito sa bene
« gli pare che il lito si parta da lui, nondimeno conosce
« questo errore e lo corregge, vedendo chiaramente



« che la nave si muove e non il lito ; ma quanto al Sole
« e la Terra, nessuno savio è che abbia bisogno di cor-
« reggere l'errore, perchè chiaramente esperimenta che
« la Terra sta ferma e che l'occhio non s' inganna quando
« giudica che il Sole si muove, come anco non s' inganna
« quando giudica che la Luna e le stelle si muovano » [1]).

## VIII.

Le vicende dei due processi sofferti dal nostro grande pensatore innanzi all' Inquisizione di Roma sono ormai note in tutti i loro particolari, e qui basterà ricordarle brevemente. Il primo processo, aperto su denunzia del domenicano Niccolò Lorini, a proposito della lettera del Galilei al padre Castelli (7 febbraio 1615), dopo un' istruttoria segretissima, durante la quale Galileo si reca a Roma (3 dic. 1615), scrive il *Discorso sopra il flusso e reflusso del mare*, di schietta professione copernicana, poichè il flusso e riflusso marino vi è spiegato col movimento della Terra, e invano si adopera affinchè la dottrina di Copernico non sia condannata, — si chiude con la censura (24 febbraio 1616) delle due proposizioni della stabilità del Sole e del movimento della Terra, e con l'ammonizione (26 febbraio) fatta per mezzo del card. Bellarmino al Galilei che si astenga dal professarle. Ma questo divieto non impedisce a Galilei di proseguire in segreto le sue speculazioni intorno ai due massimi sistemi del mondo. La comparsa, avvenuta nell'agosto del '18 di tre comete, una delle quali, nel segno dello Scorpione, rimase visibile fino al gennaio

---

[1]) In *Opere* di Galileo, XII, 171-2.

successivo, illustrata dal gesuita di Roma p. Orazio Grassi in una *Disputatio astronomica* nel senso aristotelico-tolemaico, lo trasse, anche per gl' incitamenti venutigli da varie parti, ad esporre il suo pensiero ; il che fece per mezzo di un *Discorso delle Comete*, letto dal suo fido scolaro Mario Guiducci all'Accademia Fiorentina, e dato in luce nel giugno 1619. Fu il segno di una battaglia ingaggiata dai gesuiti contro il sospetto fiorentino. Gli si avventò contro il Grassi, sotto l'anagramma di Lothario Sarsi nella *Libra astronomica ac philosophica*, che il Galilei si divertì da prima a postillare minutamente, e poi a confutare nel celebre suo libro polemico *Il Saggiatore*, pubblicato a Roma per cura de' Lincei nel 1623.

Il 6 agosto sale al trono pontificio Maffeo Barberini, dal quale Galileo si teneva sicuro di essere benvoluto assai, oltre che stimato. E spera subito di poterne ottenere migliori disposizioni pel sistema copernicano. Si reca una quarta volta a Roma nell'aprile del '24, e vi spende più di due mesi in colloqui con Cardinali e col Pontefice per persuaderli dell'opportunità, anzi necessità per la Chiesa di cessare da ogni opposizione contro una dottrina scientifica, che nei paesi riformati si diffondeva sempre più. Ma da Urbano VIII riceve bensì buone parole, e medaglie, e « buona quantità di *Agnus Dei* », e la promessa d'una pensione pel figlio, ma nulla che modifichi la situazione giuridica creata dal precetto del 1616. Galileo riprende il Dialogo, a cui già pensava dagli anni di Padova, sui massimi sistemi, tolemaico e copernicano ; ma tra minori studi e malattie e la naturale titubanza derivante dal divieto del S. Offizio, procede in esso lentamente. Lo compie soltanto nel '30. La prudenza usata nelle espressioni evitando di affermare mai risolutamente la verità del sistema copernicano, certe vaghe voci giuntegli da' suoi amici di Roma circa le intenzioni del Papa, la fiducia nel patrocinio del suo Granduca, a cui il Dialogo era dedicato, gli fecero sperare di ottenere la facoltà di stamparlo, e di poterlo quindi



dare in luce senza alcun pericolo. Torna a tale scopo a Roma nel maggio di quell'anno ; ne riparte il 26 giugno « con intera sua satisfazione » ; e inizia la stampa a Firenze. Ma sorgono per via tante difficoltà [1]), che la stampa del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* è compiuta soltanto il 21 febbraio 1632.

## IX.

Già nell'agosto Galileo viene a sapere che i gesuiti lavorano con ogni potere in Roma per far proibire il Dialogo ; e si riunisce infatti una congregazione per esaminarlo. Il 23 settembre, per mezzo dell' Inquisitore di Firenze, il Papa gl' ingiunge di comparire non più tardi del mese di ottobre innanzi al Commissario Generale del S. Offizio in Roma. Ecco quindi iniziato il nuovo processo, che si chiuderà il 22 giugno del '33 nella gran sala dei Domenicani di Santa Maria sopra Minerva con la lettura della sentenza che proibiva il *Dialogo* e con l'abiura della dottrina copernicana fatta dall'affranto vegliardo, minacciato il giorno innanzi della tortura. Minaccia contro di cui si rivolta ogni coscienza d'uomo. Ma più che la minacciata tortura, la qual non ebbe poi seguito, ed era parte necessaria dei sistemi giudiziari del tempo, offende il nostro sentimento della dignità umana la genuflessione e l'abiura, a cui si costrinse, contro le sue più ferme convinzioni, il grande intelletto, poichè gli venne meno, nell'estremo cimento, la forza di tener fede alla verità che gli splendeva dinanzi. Colpa non di uomini, certo, ma di tempi e sistemi,

---

[1]) Cfr. *Frammenti* pagg. 274 e ss.

onde doveva restar colpita assai più l'istituzione che condannava, anzi che la vittima che n'era colpita. Giacchè tutte le durezze con cui si vollero inesorabilmente travagliati gli anni estremi del Galilei, nulla poterono togliere a questo della sua grandezza e della gioia, tutta interiore, procuratagli dalla potenza del suo genio; ma quanti animi non alienarono dalla Chiesa Romana? Che se alla distanza di un secolo e più, in cui lo spirito galileiano venne celebrando i suoi trionfi, faceva dalla Congregazione dell' Indice cancellare (16 aprile 1757) il decreto *quo prohibentur libri omnes docentes immobilitatem Solis et mobilitatem Terrae* [1]), essa non potè più cancellare il senso di ripugnanza o di diffidenza contro le sue decisioni e il sospetto entrato negli animi, che a lei forse increscesse della luce che la mente umana vien facendo con la scienza.

## X.

Nelle lettere di Galileo è tutta la storia di quelle durezze, di tutti i dolori sofferti, fino alla cecità, onde fu suggellata nel '37 la sconsolata solitudine degli ultimi anni; e fino alla morte, avvenuta l'8 gennaio 1642. Ma lo spirito del gran vecchio non fu fiaccato; e le sue lettere ci attestano come nel villino d'Arcetri, assegnatogli da ultimo a scontare la pena inflittagli del carcere perpetuo, quello spirito vigilasse, tutto assorto ne' suoi studi, portando a compimento i *Dialoghi delle nuove scienze*, in cui tornava al soggetto delle prime ricerche giovanili e gettava in un capolavoro i fondamenti della

[1]) *Opere*, XIX, 419.



moderna meccanica; stendendo il mirabile trattato delle *Operazioni astronomiche*; scrivendo la lettera *Sopra il candore della Luna*; e commentando ed esaltando nel frequente carteggio con gli amici e scolari, vicini o lontani, quella scienza che era stata tutta la sua vita.

## XI.

Della quale scienza, come fu rinnovata e promossa nella prima metà del sec. XVII, nessuno tra i contemporanei ebbe l'intuizione esatta come il Galilei. Egli non fu propriamente un filosofo, ma un matematico e un naturalista che, a differenza dei nostri maggiori filosofi della Rinascenza, Telesio, Bruno e Campanella, e dei più celebrati pensatori e scienziati che aprono l'età moderna, come Bacone, Descartes e Kepler, vide per la prima volta chiarissimamente, che una scienza della natura si può costituire a patto che si separi rigorosamente dalla metafisica, e si fermi nel suo proprio carattere di cognizione diretta dei fatti, che non sono da produrre, ma da considerare come già compiuti, indecifrabili nel loro intrinseco essere e prodursi e nelle loro differenze qualitative: ma soltanto, perciò, constatabili e misurabili nelle loro proporzioni quantitative. Oggetto di esperienza sensata, com'egli dice, non argomentabile in virtù di ragionamenti, perchè estraneo, anzi opposto allo spirito che lo conosce, e avente in sè la sua legge: ossia pensabile come una realtà bruta, a cui non sono riferibili i criteri di razionalità finalistica, onde l'uomo interpetra le azioni dell'uomo; quella natura, che è la sola realtà ammessa dal naturalismo e dal materialismo, verso cui piegò sempre

nel secolo XVIII e nel seguente la pura scienza della natura.

Del valore di una tale scienza, ossia del punto di vista che le è proprio, si discuterà più tardi, quando si riaffaccerà, in forma di gran lunga diversa, il problema in cui si dibattè ai suoi tempi Galileo, dell' accordo di questo sapere che non conosce i fini e i bisogni, nè le leggi proprie della natura umana, e ne rende quindi impossibili, non che la spiegazione, lo stesso concetto, con la scienza che muove dalla intuizione di questa realtà umana. E se ne dimostrerà il limite. Ma, pur nel suo limite, cotesta scienza galileiana è una delle glorie maggiori dell'età moderna, e una delle forme essenziali, se non la sola legittima, della nostra mentalità. E per questo rispetto Galileo è uno dei maestri immortali dello spirito umano : i cui insegnamenti sono sparsi in tutte le osservazioni di carattere metodico e filosofico che ricorrono qua e là in tutti i suoi scritti. Attraverso i quali perciò i caratteri proprii della scienza si possono studiare nella schietta originalità della loro prima formulazione, definiti con la maggiore semplicità da uno scrittore che è dei più logici e insieme più lucidi della nostra letteratura, tanto serrato e organico nel pensiero quanto limpido e trasparente nell'espressione.

# VII.

# IL CARATTERE DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO

Da un corso di lezioni tenuto nella Università di Roma nel 1918. — Inedito.

# I.

L' Umanesimo è la preparazione o, se si vuole, l' inizio del Rinascimento. Può andare compreso sotto lo stesso nome, se si vuol designare tutto come Rinascimento quel periodo dello sviluppo del pensiero europeo occidentale, che, cominciato in Italia e dilatatosi quindi in tutte le altre nazioni civili, segna il distacco dell'età moderna dal Medio Evo; quel periodo, che fu per lungo tempo, finchè prevalse la considerazione tutta estrinseca dei fatti storici che con la diagnosi dei sintomi più appariscenti presumeva di assegnare l'origine e il significato storico degli avvenimenti, caratterizzato dal rifiorire degli studi intorno alle due letterature classiche. In questo stesso volume, dove si è indagato il concetto dell'uomo nel Rinascimento, si è inteso di includere in questa epoca anche l'Umanesimo: che infatti non se ne distingue per ciò che riguarda il concetto dell'uomo.

Ma l'orientamento generale del pensiero nel Rinascimento propriamente detto è diverso da quello dell' Umanesimo; e ognuno che abbia familiarità, non dico con la filosofia, ma con la stessa letteratura italiana che va dalla seconda metà del sec. XIV alla prima del XVII, sente magari oscuramente il profondo divario che c' è tra un Petrarca, un Bruni, un Valla o un Poliziano da una parte, e un Ariosto, un Aretino, un Tasso o un Bruno

dall'altra. C' è di mezzo un mutamento spirituale, che si manifesta principalmente nell'estensione della sfera d' interesse intellettuale e morale, per cui l'umanista pare che si restringa tutto nello studio e nella celebrazione di quello è strettamente umano, nell' animo suo stesso o nella memoria e nella tradizione, a cui egli ama affacciarsi per ingrandire e rinvigorire lo stesso suo animo; laddove l'uomo del Rinascimento gira intorno lo sguardo fuori dell'uomo, e abbraccia con l' intelletto la totalità del mondo a cui l'uomo appartiene e in cui gli tocca di vivere. Il punto di vista umano diventa punto di vista naturale: che è lo stesso punto di vista di prima, ma ampliato, in guisa da ricomprendere nel suo orizzonte la natura.

## II.

Per intendere questo allargarsi dell'orizzonte proprio dell'Umanesimo, conviene rendersi conto con precisione del significato dell' Umanesimo di fronte al pensiero precedente, medievale. E poichè l' Umanesimo è un fatto della storia dell' Occidente di Europa, quivi è pure da cercare la situazione spirituale, a cui gli Umanisti si oppongono. Essa può essere definita, nel secolo XIII e XIV, quando il movimento spirituale filosofico, artistico e religioso culmina nei grandi sistemi scolastici, nella istituzione dei grandi Ordini mendicanti e dell' Inquisizione, e nella Divina Commedia, come la cristallizzazione definitiva del pensiero cristiano primitivo e l'arresto di quello sviluppo che, prendendo le mosse dalle intuizioni originarie di Gesù e di Paolo, aveva dato luogo all'elaborazione teologica dei Padri mediante le forme del pensiero classico greco.



Il germe di vita proprio del Cristianesimo era stato il concetto dello spirito, come vera realtà, che non è oggetto di conoscenza, ma di fede e di amore: ossia dello spirito come realtà che l' uomo non presuppone a se stesso, ma realizza, o fa essere nel proprio animo in quanto vuole affermarla. Quindi un nuovo concetto dello spirito: non più concepito come intelletto, che è lo spirito che conosce il mondo da cui è condizionato; ma come volontà, che è lo spirito che non conosce altro mondo all' infuori di quello che essa crea. Ma altro è intuire una verità come questa, che il Cristianesimo annunziò infatti con la sua buona novella; altro è pensare sistematicamente la verità stessa, e difenderla contro le filosofie che la disconoscono perchè ancora inferiori al nuovo punto di vista. E il Cristianesimo, coi Padri, si trovò subito nella necessità di prender posizione, al di sopra della semplice intuizione del suo vero, tra le scuole filosofiche, per difendersi e attaccare con le armi stesse degli avversari. Il vino nuovo, così, contro il precetto esplicito del Vangelo, fu messo nelle vecchie botti. E tutti i teologi e filosofi cristiani o platonizzarono o aristotelizzarono: sforzandosi di trattare la nuova realtà che il Cristianesimo, si può dire, aveva scoperta, con l'antico metodo intellettualistico: lasciandosi sfuggire che l' intelletto è lo spirito che non conosce e non può conoscere altra realtà che la realtà naturale, cioè appunto quella a cui il cristiano non avrebbe più dovuto guardare, se non per negarla, e instaurare al di sopra di essa, la sua, lo spirito! È noto che i *Logici* furono i primi libri aristotelici entrati nella biblioteca dei filosofi cristiani. E prima ancora, già le origini della speculazione cristiana s'erano intrecciate con lo svolgimento della filosofia alessandrina, platonica. Ma la logica aristotelica, analitica e deduttiva, è la logica del pensiero che presume la cognizione dei principii, e implicita in essa la cognizione di tutto ciò che è ra-

zionalmente conoscibile ; e così non s'adatta se non a una forma di verità, che sia precostituita di qua dal processo del pensiero ; e sia quindi immediata, e perciò trascendente. E il platonismo, nuovo od antico, che è poi il fondamento ultimo della logica aristotelica, era infatti la concezione della realtà come trascendente lo spirito, e quindi immediata. Ma realtà trascendente lo spirito, o realtà immediata, è natura. E invero tutta la filosofia greca si esaurì nel naturalismo. E la filosofia cristiana, se si sforzò di concepire la realtà come spirito, e di portare la mediazione nel seno stesso dell'Assoluto, in conclusione tornò alla trascendenza, e non riuscì a superare il naturalismo greco poichè ebbe consentito di porvisi a contatto, o d' incontrarsi con esso sulla stessa via per cui quello era incamminato.

La realtà trascende l'uomo, in quanto l'uomo è essere naturale, finito. Questa è la posizione platonica ; e questa è pure la posizione cristiana medievale. Coesiste, certamente, con essa un elemento contraddittorio. Poichè, prima di tutto, Dio (questa natura che ci trascende) è spirito. Poi, se molti filosofi, la maggior parte, quelli dell' indirizzo che finisce col prevalere, dicono che Dio si conosce con l' intelletto, altri, che riaccendono negli spiriti di tempo in tempo la fiamma della fede cristiana, si oppongono a cotesta pagana pretesa, e proclamano la necessità di appellarsi all'amore. Poi lo stesso Tommaso d'Aquino, che è dei più rigidi intellettualisti e, senza dubbio, il più genuino rappresentante della sistematica cristiana, oppugna con grande vigore la forma più caratteristica e più veramente platoneggiante della concezione della trascendenza, come s'era annidata nella dottrina averroistica dell' intelletto (inteso come unico nella sua universalità oggettiva, e sottratto pertanto ad ogni intrinseco nesso con la personalità concreta dell'uomo) ; e in questa polemica mette in luce, quanto gli era consentito dalla sua filosofia, l'immanenza innegabile del divino



nello spirito umano [1]) Ma lo spirito, in generale, era orientato verso la trascendenza ; e quello spirito che è Dio, è uno spirito che non si realizza in noi, ed è perciò, rispetto a noi, natura ; e lo stesso misticismo della direzione agostiniana, dei Vittorini, e del nostro Bonaventura da Bagnorea, non celebra l'amore come principio positivo della realtà spirituale dell'uomo, anzi come negativo di questa realtà destinata a risolversi in quella trascendente di Dio. E tutti gli sforzi di Tommaso e degli altri filosofi cristiani che combattono l'averroismo urtano, infine, nel concetto aristotelico dell'atto puro che è condizione e presupposto di ogni divenire, e dello stesso divenire dell'umano intelletto. Quindi è che l'averroismo ufficialmente combattuto e perseguitato diventa nel secolo XIII cadente e nel successivo la filosofia degli spiriti forti, che vanno audacemente incontro alle conseguenze necessarie dell'aristotelismo, e se, con la dottrina dell'eternità della natura, negano la creazione, e spiantano così dalle radici il concetto cristiano dell' infinità o realtà assoluta dello spirito, con quella dell' intelletto unico accrescono le fila dei così detti epicurei di Dante e d'altri scrittori medievali, « che l'anima col corpo morta fanno ». D'altra parte, il volontarismo misticizzante di Duns Scoto mette capo al nominalismo e al terminismo di Occam, che, come ogni negazione del valore dell'universale, è anch'esso pretto naturalismo materialistico.

Ma, si dica naturalismo o astratto teismo, l' intuizione fondamentale è sempre quella : la negazione dello spirito nella sua realtà attuale e concreta, che si realizza nell'atto stesso dell'uomo che afferma o nega, e in generale nell'uomo nella sua effettuale individualità. Sia che si neghi questa individualità propria del-

---

[1]) Vedi i miei *Problemi della Scolastica*, Bari, Laterza, 1913, pag. 201.

l'uomo nella natura materiale, da cui l'uomo è circondato, di qua dalla sua nascita e di là dalla sua morte, ovvero di là dalla coscienza in cui egli si sente talvolta quasi racchiuso, come per l'epicureo che nega l'immortalità dell'anima; sia che questa individualità si neghi insieme con tutta la natura finita, oggetto dell'esperienza, nella realtà trascendente tutta la sfera dell'esperienza, la conclusione è identica perciò che riguarda la realtà, la potenza e il valore dell'uomo: il quale per attribuire a sè una realtà, e quindi una potenza e un valore, avrebbe bisogno di affermarsi e di fronte alla natura esteriore, da cui, se afferma se stesso gli conviene pure distinguersi, e di fronte a ogni realtà che distingua da sè. Comunque, in ambo i casi, l'individuo perde di vista se medesimo, la propria umanità, il proprio valore; o per affisarsi in questo mondo naturale che non contiene infatti nulla di umano, se per umano s'intende la realtà spirituale; o per affisarsi in un mondo ultra naturale che, quantunque definito per mondo spirituale, non contiene nulla nè della natura, nè dello spirito, che in tal caso si considera innestato nella stessa natura: nulla, cioè, dell'uomo per ciò che è il suo travaglio e la sua grandezza, quella spoglia naturale da cui egli deve a grado a grado svestirsi per attuare laboriosamente l'intima sua essenza spirituale.

## III.

Questo naturalismo medievale che si concentra nella filosofia, si stende nelle forme religiose, nelle forme dell'arte e della stessa concreta vita politica. Il secolo XIII è il secolo di Domenico di Guzman e di Francesco d'Assisi. La dottrina della povertà è una



concezione negativa dello spirito, che è lavoro, e perciò ricchezza; ed è lavoro come concreta individualità, forza che si spiega consapevolmente nella concretezza dei suoi rapporti. Lo spirito che la fa nascere è eminentemente cristiano; ma la forma in cui questo spirito s'adagia, o riaccosta il concetto degli ordini mendicanti all'ideale di Budda o di Antistene, di cui niente si può concepire di più opposto all'anima del Cristianesimo. Giacchè questo è fede nella potenza creatrice dello spirito; e quello è la conseguenza della sfiducia assoluta nello spirito, che allora toccherebbe la cima della perfezione quando rinunziasse ad ogni pretesa di azione e si chiudesse nella negativa coscienza del suo nulla. L'Inquisizione dei domenicani e degli stessi francescani è il corollario del concetto dommatico della verità trascendente, che l'individuo riceve, e non può che ricevere, e deve perciò limitarsi a ricevere. Negazione anch'essa, pertanto, dell'individualità, e perciò dello spirito, conforme alla logica del domma della Chiesa come società autocratica e, in ultima analisi, teocratica, in cui la verità, e però la legge, scende dall'alto.

L'arte non si può giustificare se non per l'allegoria: in quanto deve servire non all'espressione del sentimento, che è l'individualità dell'artista, ma alla rappresentazione attraente di quella stessa verità che forma il valore della religione e della filosofia. Il poeta, secondo l'ideale dantesco del *Convivio*, poi pienamente incarnato nel Poema, che è veramente il più grande monumento dello spirito medievale, è esso stesso teologo, come ripeterà il Boccaccio: *nullius dogmatis expers*, come lo vorrà Giovanni del Virgilio. Cioè, la poesia non può attingere valore se non dalla fonte unica d'ogni valore all'occhio dell'uomo medievale: da quella realtà, che non è nello spirito umano, e in virtù del suo operare; ma di là da esso, in quello Spirito che solo è atto: atto che crea il mondo, e in esso l'uomo; atto che

fa piovere nel mondo ogni germe di vita, e nell'umana intelligenza ogni raggio di luce, di verità e di bene.

Certo, Dante non è nell'allegorismo della *Commedia;* ma in quanto noi svestiamo il poema del suo apparato allegorico, e di là dal simbolo andiamo incontro al suo animo vibrante della passione sua, Dante si solleva al di sopra del suo tempo, e di tutti i tempi, al pari di ogni poeta, per sublimarsi nell'eterno. E c' è di più. Dove noi sentiamo battere il suo cuore, lì è Dante con la sua forte personalità, nel nerbo del suo individuale potente carattere. Ma non è al rilievo di questa sua individualità che mira il poeta: anzi a raccogliere dentro all'anima capace il cielo e la terra: e insegnamenti di teologi e memorie di storici sono industriosamente adunate e chiamate al gran lavoro, che tanto cresce di pregio agli occhi di Dante, quanto più riflette in sè di verità universale ed eterna e di coscienza del genere umano. E se l'uomo moderno ammira l'alta fantasia che spiega a sè e trae nel suo volo così vasta materia di pensiero e di fatti, solo guardando al vigore onde questa fantasia infonde la vita nelle sue creature, Dante protende tutto il suo animo laboriosamente alla dottrina che s'asconde sotto il velame dei versi. Il suo interesse è lì. E se la sua fibra è così robusta da reggere al peso enorme, a lui non cale tanto della libertà del suo movimento, quanto piuttosto dell'ardua soma che si compiace di addossarsi. Poeta sì, ma poeta vate: maestro di verità, che il dolce stile d'amore che detta dentro assoggetta al bello stile di Virgilio «il savio gentil che tutto seppe». E appunto perchè l'arte trae il suo valore dal sapere, la poesia è allegorica; ed essa che per sua natura è la più libera espressione, anzi celebrazione della libertà dello spirito nella sua individuaità, si sommerge nell'universalità di un sapere, che all'uomo s' impone o



comunica, con la legge che egli osserva perchè non lui l' ha fatta.

## IV.

Attorno a Dante, mentre la pubblicistica dotta discute la dottrina classica dell' origine dello Stato, e tra imperialisti e curialisti, non vede altra possibile fonte all'autorità politica che la sorgente stessa d'ogni realtà, la volontà trascendente di Dio, tumultua nel fervore d'una vita nuova pullulante dallo sviluppo spontaneo delle reali forze economico-sociali la storia del Comune: che Dante non intende. Ma il Comune stesso non supera i limiti del Medio Evo, e non sa ancora concepire Stato o una qualunque forza politica, che sia la manifestazione e l'effetto dell'attività individuale. Al di sopra dell' individuo è il popolo contro i signori del contado; al di sopra del cittadino la corporazione, in cui l'individuo si spoglia del suo volere particolare per essere assorbito in un interesse di classe che nel suo valore meramente economico è ancora al di qua della realtà propriamente politica. Quando per vincere l'antagonismo delle classi e fondare l' unità dello Stato nella coesione degl' interessi discordi dal Comune sorge la Signoria, il Medio Evo tramonta, e si fa innanzi nella piena luce della storia la potenza dell' individuo, come spirito che non presuppone la legge, ma la crea.

È stato detto giustamente che la Signoria, come sforzo personale per comporre armonicamente con la forza del proprio volere gli elementi di uno Stato in potenza organica corrispondente a un disegno, è trattata da quelle forti personalità che campeggiano in

Italia dal secolo di Dante a quello di Machiavelli come un'opera d'arte [1]). E la caratteristica è più profonda che non si sia pensato. Giacchè veramente tutta la politica italiana che mette capo praticamente a Cesare Borgia, autore del maggior capolavoro di quell'arte di fare lo Stato, e scientificamente a Niccolò Machiavelli, autore del ritratto ideale più coerente, e, come tale, più vero d'un principe capace di creare una tale opera d'arte, è una politica che si può definire estetica nel senso stretto di questa parola; come estetico è, in generale, il concetto della realtà umana che l' Umanesimo afferma contro il naturalismo medievale. E soltanto da questo punto di vista si può intendere agevolmente perchè la civiltà italiana del Rinascimento rifulse di luce sì viva in tutta Europa, mentre l' Italia soggiaceva alla prepotenza straniera e s'avviava rapidamente alla decadenza, con cui pagò l'alto onore d'aver dato un così potente impulso a tutta la civiltà moderna.

## V.

Ma bisogna prima di tutto rendersi conto di quel che sia propriamente l'atteggiamento estetico dello spirito. L'arte non è un elemento, ma una forma, o un momento, della vita spirituale. E come forma, non coesiste con altre possibili forme, ma investe totalmente la vita dello spirito, in guisa da imprimere il suo proprio suggello a tutta la personalità dell'uomo. Il quale, se è artista, raccoglie e risolve nella sua arte

---

[1]) J. Burckardt, *La Civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it., vol. I, parte 1ª.



tutti i suoi sentimenti e le sue idee, e il suo concetto del passato e il disegno del suo avvenire, quale egli lo concepisce e vagheggia e promuove. La sua scienza o la sua filosofia diventa materia da fondere nel fuoco della sua fantasia; tutta la sua vita interiore confluisce e sbocca nella sua arte, che dà la nota fondamentale e il tono al suo carattere. Onde accade che, anche quando non si propone precisamente di compiere un lavoro d'arte, il suo carattere estetico agisce egualmente e informa di sè il suo pensiero e la sua volontà. Poichè non è da credere che l'artista come tale sia un semplice contemplatore inerte di sogni che non hanno realtà di sorta. Già non ci sono mai sogni, che siano così fuori d'ogni realtà, come volgarmente si crede. Anche il sogno ha, a suo modo, realtà in quella sola realtà che l'uomo realizzi, e in cui l'uomo viva: la realtà spirituale della sua stessa personalità. E non c' è situazione spirituale, in cui l'uomo si limiti alla parte di semplice spettatore; poichè non è possibile mai contemplare altro che l'opera da noi stessi instaurata col vigore della nostra interna attività lavorante sempre mai alla costruzione del proprio mondo. L'artista, dunque, canti o combatta per dare corpo, ossia una più piena e viva e sana realtà al mondo del suo sogno, in ogni caso opera; e però artista può essere, ed è, anche in quella vita pratica che l'uomo medio, da cui l'artista si distingue per il peculiar rilievo delle sue attitudini estetiche, l'uomo che ha coscienza di una più complessa vita che non sia quella entro alla quale l'animo dell'artista tende a ritirarsi e quasi a chiudersi, e insieme con quest'uomo medio il filosofo contrappongono al sogno del poeta.

Il filosofo, insieme con l'uomo che senza una concezione sistematica della realtà vede e sente la differenza tra la vita qual' è e la vita idealizzata dall'arte, ha l'occhio a una realtà che differisce da quella dell'artista perchè la contiene; così come la

realtà della veglia contiene in sè quella del sogno. La contiene, perchè l'artista non conosce se non ciò che Amore o altro dio gli detta dentro: conosce cioè solo quel tanto della vita che egli sente immediatamente vibrare nell'intimo dell'animo suo, e che si dice il suo sentimento, ed è propriamente il momento individuale o soggettivo della vita dello spirito: il momento dell'astratta individualità e soggettività, che si oppone all'universalità del mondo oggettivamente pensato. Il filosofo, invece, guarda a questo termine obbiettivo verso il quale necessariamente gravita il soggetto, e pel quale l'individuo si fa universale, e la libertà si determina nella legge; e nell'universale e nella legge si spiega la storia, ossia la positività attuale dell'individuo e della libertà. Il filosofo pertanto riconosce bensì che la realtà è spirito, e che spirito è libertà e individualità: ma questo spirito concepisce come storia; ond'egli, cioè lo stesso spirito, realizzando la propria individualità, la vien determinando in un pensiero che è logica, scienza, catena o norma inderogabile del pensare; e realizzando insieme la sua libertà, la attua come legge che è realtà ferrea, da cui l'uomo non si può staccare e ritrarre senza condannarsi all'arbitrario vano conato di vivere fuor della vita, e quasi cercare se stesso fuor di se stesso, (di quel se stesso, che è storia, e si dica natura, società, mondo, o come altrimenti si denomini). Il filosofo tien conto di quel momento religioso dello spirito, che l'artista si lascia sfuggire [1]).

Non che l'artista riesca effettivamente a chiudersi dentro al suo astratto momento individualistico. Ciò non è possibile, appunto perchè vivere spiritualmente è uscire da questo momento e universalizzarsi, e pensare, e liberarsi dall'immediatezza della

[1]) Cfr. i miei *Discorsi di religione*, Firenze, Vallecchi, 1920.



stessa libertà. E poichè ciò non è possibile, l'artista filosofeggia anche lui, a suo modo, e cioè non attribuisce mero valore soggettivo e astrattamente individuale ai suoi fantasmi, ma li tratta con quello stesso spirito religioso con cui l'uomo si volge all'oggetto riconosciuto come tale, alla Realtà che si ritrova innanzi come trascendente il potere della sua finita personalità. Ma l'artista, non conoscendo altra soggettività che quella immediata, nè altro individuo che quello astratto, e non cogliendo la storicità del soggetto e dell'individuo, onde, attraverso la sua mediazione oggettiva, il soggetto è tanto più soggetto quanto più si oggettiva e tanto più potente è l'individualità dell'individuo quanto più essa si universalizza, non s'affisa se non in un'oggettività anch'essa immediata, astratta perciò dalla realtà storica, che è la realtà del filosofo. E perciò egli è artista. Si estrania, si può dire usando il linguaggio comune, si sequestra dal mondo, e si fa sì anch'egli un mondo, in cui vive, ma un mondo suo, tutto suo, chiuso nella sua fantasia: che non è altro che il suo pensiero, in questa posizione astrattamente individuale o immediata.

Ecco che l'artista, perduto il contatto col mondo che limita la sua libertà, assorto egli stesso nel suo mondo, vi si sente in possesso di una libertà infinita, in cui può celebrare senza ostacoli, senza dolori, anzi con la gioia del creatore, la propria natura: esser lui, dominatore irresistibile, perchè solo, e sottratto nella sua infinita solitudine alla possibilità d'ogni resistenza e d'ogni contrasto. In realtà, la libertà dell'artista non è maggiore di quella del pensatore, poichè effettivamente egli stesso non fa altro che pensare. Non è maggiore, se si guarda alla condizione del pensatore, da cui l'artista ama distinguersi, dal punto di vista dello stesso pensatore che, riconoscendo l'oggetto, ma come l'oggetto che è suo, ossia la stessa realtà piena e concreta del suo sè, non sente limite di sorta intorno

alla sua libera potenza. Ma l'artista che non riconosce quest' intimità dell'oggetto storicamente determinato, e vede perciò nella Realtà dello spirito religioso e della filosofia una massiccia barriera destinata a fiaccare la forza spirituale dell' individuo, ritraendosi nel suo mondo non sa d'altra possibile libertà oltre quella che egli quivi si gode. E in verità di contro a quella obiettiva Realtà, ove storicamente essa siasi configurata in forma di Realtà trascendente, e la filosofia siasi ridotta a concepirla e a presentarla come *toto caelo* opposta e remota dal naturale sviluppo dell' individuo nella spontanea affermazione ch'egli fa di sè, finchè non siasi trasformato questo concetto della Realtà, la vita dello spirito non ha rifugio, dove possa ritrovare la propria libertà, all' infuori dell'arte.

## VI.

Tali considerazioni ci spiegano come in certi momenti storici, al modo stesso che in certe situazioni particolari degl' individui, la filosofia stessa sia arte, e l'arte assuma il valore che è proprio della filosofia. Ci spiegano perchè allora gli artisti riescono a condurre la più efficace polemica contro i sistemi filosofici, e determinano la crisi di una concezione speculativa del mondo. Ci spiegano perchè chi voglia intendere come mai dalla Scolastica del sec. XIII si passi al naturalismo del Rinascimento, e quindi all'empirismo e al razionalismo con cui s' inizia l'età moderna, debba guardare all' Umanismo della seconda metà del Trecento e del secolo seguente. Il Petrarca, Leonardo Bruni, lo stesso Valla, e l'Alberti, e Leonardo e il Machiavelli, messi accanto, sullo stesso piano, a Tommaso d'Aquino, come filosofi, non possono che fare una magra figura. Nella polemica che il Petrarca, il padre dell'Umanesimo, conduce instancabilmente contro gli averroisti e i dialettici, ossia gli occamisti, si sente il letterato che non avevano poi tutti i torti quelle male lingue di naturalisti veneti di trattare da ignorante. Eppure chi miri allo sviluppo della filosofia e alle ragioni che resero possibile nella seconda metà del Quattrocento la filosofia del Ficino, e poco stante quella di Leone Ebreo, e poi l'ardita negazione, di così alto valore speculativo, di Pomponazzi, e poi la nuova intuizione di Telesio, di Bruno e Campanella, senza di cui incontro alla scolastica, che mai non scomparve dalle scuole, non sarebbe mai sorta la filosofia moderna, non può non riconoscere un alto significato, anche nella storia della filosofia, al poeta di Laura, e metterlo nel progresso dello spirito umano al di sopra, non pure di quegli spiriti forti che erano gli averroisti da lui canzonati nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*, ma alla stessa aquila delle Scuole, il grande e immortale Tommaso.



Oltre, insomma, la filosofia dei filosofi c' è la filosofia dei non filosofi: che non sono filosofi di professione; non sono filosofi perchè non sono in grado di istituire una critica dei sistemi del loro tempo che sia all'altezza degli stessi sistemi; non intendono nè pure tutto il linguaggio dei filosofi di professione. Ma hanno un motivo di non volerne sapere di questo linguaggio; e questo loro motivo ha già un valore filosofico, è un atteggiamento critico. El'atteggiamento del Petrarca ha un'importanza storica di prim'ordine: del Petrarca ispiratore e maestro della scuola umanistica fiorentina dei giovani che stanno intorno al Salutati, e che promoveranno con l'esempio e l' insegnamento lo slancio dell' Umanismo rinnovatore di tutta la cultura e dello spirito italiano del Quattrocento. Si volgano essi, sulle tracce dello stesso Petrarca, a Platone, che ardentemente si brama co-

noscere e volgarizzare per farne un controaltare all'Aristotele degli scolastici e della tradizione, o si volgano a Lucrezio, che si discopre e mette in circolazione e si imita; vagheggino una prosa classica eloquente come quella di Cicerone o arguta piuttosto come quella di Quintiliano, e gareggino comunque a studiare e illustrare gli antichi scrittori di Grecia e di Roma, che il Medio Evo aveva dimenticati o non conosciuti da vicino; lo spirito che li anima è uno: contrapporre una scienza nuova a quella che s'era formata nelle scuole medievali, e della quale non era possibile disfarsi senza sostituirvi una scienza superiore: senza scoprire e additare un nuovo mondo, che la dottrina tradizionale non aveva giudicato, poichè l'aveva ignorato: un mondo libero, aperto a una vita nuova dello spirito, in cui questo potesse avanzare con la gioia di chi scopre, e non ha legami da rispettare. Il mondo nuovo non è, ben inteso, l'antico, che era più vecchio del medievale: non è il classicismo pagano e precristiano, la cui ristaurazione sarebbe stato regresso e non progresso. È l'antico ma disseppellito, è questa nuova opera, quest'entusiasmo di indagine e di scoperta, questa nuova cultura che si suscita dai vecchi codici, creando una filologia che i dottori delle scuole, invano avevano desiderata (essi che nel Dugento per leggere i loro testi aristotelici avevan dovuto ricorrere all'aiuto di ignoranti frati non ignari di greco); e nella filologia, e per essa, una conoscenza nuova e più vasta, che mai non si fosse posseduta, dell'antico, dell'antica arte e dell'antico pensiero: di quel pensiero che a definirlo quale fu, in Platone e nello stesso Aristotele, studiati direttamente nel testo, e tradotti, e commentati col sussidio degli antichi interpreti, non costringe più i nuovi studiosi al paragone degl'insegnamenti antichi coi dommi cristiani, e non richiede lo studio di quella grave e soffocante teologia, in cui s'era irretita la scienza degli ultimi secoli; e permette insomma a



questi studiosi di moversi liberamente nello sconfinato campo di un'indagine scevra d'ogni preoccupazione estrinseca o pratica.

L'umanista, distaccandosi dallo spirito di quella che per lui diviene Età di mezzo, limita questa età e la chiude, e celebra la rivendicazione dello spirito umano da quel concetto del trascendente, in cui la stessa filosofia cristiana era caduta: celebra la libertà del filosofare, a cui lo spirito non vorrà più mai rinunziare; e che sorge col Valla come un modo di quella libertà generale dello spirito che riafferma come può, immediatamente, il proprio valore di fronte alla scienza tradizionale, e al suo trascendente. Si apparta da quella scienza, e vive nell'antico che ricrea nella sua intelligenza, nel suo mondo, tanto diverso da quello in cui pure i suoi coetanei vivono, e così remoto dalla Realtà storica, e dal suo sapere assodato, dal suo domma e dalla sua legge, che egli può spaziarvi senza incontrarvi giammai ostacoli e limiti. Questa affermazione di sè come realtà spirituale, come individualità e libertà, ancorchè astratta, è una filosofia in quanto la filosofia non è altro che l'affermazione della realtà universale; e l'umanista, raccogliendosi e concentrandosi nel suo astratto mondo, non conosce altra realtà fuori di questo, e quella vita in cui pur gli tocca praticamente di vivere ha perduto ogni valore a' suoi occhi; e, vi si conformi materialmente o ribelli, il suo spirito non è lì, ma in quel mondo che si agita nel cervello dell'umanista. La sua congiura politica, come quella di Pomponio Leto, non è propriamente un'azione politica, perchè non s'inserisce nella realtà storica contemporanea, ma è una costruzione letteraria dell'uomo che s'è fatto nell'animo suo contemporaneo degli antichi romani [1]). La sua

---

[1]) Cfr. intorno a questo carattere letterario della congiura di Pomponio il libro dello ZABUGHIN, *G. Pomponio*

stessa religione non lo fa uscire da quel mondo della sua immaginazione, in cui le memorie della felice antichità lo trasportano e trattengono: e Pier Paolo Boscoli, che ha cospirato contro i Medici per ardore dell'antica libertà, quando il suo sogno s' infrange contro la dura realtà, e gli tocca di morire e, sul punto estremo, è confortato da Luca della Robbia a riabbracciarsi alla fede de' suoi e del tempo, a quella religione da cui lo aveva distolto l'ammirazione delle cose classiche, sente l'abisso che separa il suo mondo, cioè il suo cuore d'artista dal mondo della storia: « Deh, Luca, cavatemi dalla testa Bruto, acciò ch' io faccia questo passo interamente cristiano! »[1]).

---

*Leto*, I, Roma, 1909, lib. I, cap. 3 e GENTILE, *Storia della filos. italiana* (nella *Storia dei generi letterari* del Vallardi), I, pagg. 209-12. Per tutto il concetto dell'umanesimo veggasi ivi il cap. 2 del lib. II.

[1]) « Cotesta è poca fatica » gli risponde l'amico, « volendo voi morir cristiano. Senza che, voi sapete che coteste cose de' Romani sono state non nudamente scritte, ma con arte accresciute ». E il Boscoli: « E quando le fussino vere, che m' è? Conciossia che non hanno il vero fine » (*Narrazione del caso di P. P. Boscoli e di A. Capponi* pubbl. da F. POLIDORI, in « Arch. stor. ital. », I (1842), pp. 289-90). Il Boscoli, dice il narratore, era « speculativo ingegno, dotto giovane »; un umanista, insomma; e quanto a religione « già era ito un falso grido fuori, che e' non credeva » (pag. 298).

Altre parole rivelatrici del suo stato d'animo estraniatosi dalla fede, di cui nel punto di morire sentiva il bisogno, sono queste altre allo stesso amico: « L' intelletto mio crede la fede, e vuol morir cristiano; ma e' me lo par forzare. E' parmi aver un cuor duro » (pag. 290). Il confessore, un frate di S. Marco, « gagliardamente lo confortava a sopportar la morte. Allora il Boscoli disse: — Padre, non perdete tempo a cotesto perchè a questo mi bastano i filosofi: aiutatemi pur ch' io faccia questa morte per amor di Cristo. Io vorre' ire intrepido alla morte, con tanta fede che affogassi il senso » (pag. 301).



## VII.

Paganesimo? No. L' Umanesimo, in quanto tale, non è pagano, e non è neppure cristiano nel senso del Pastor. È lo spirito che può parere scettico, ma ha la sua fede. Può parere indifferente, ma è indifferente solo verso le credenze, le speranze e i timori della religione che c'era attorno ad esso, eredità del passato. È stato anche detto deista; e certamente il deismo di Campanella è preparato dalla speculazione sincretistica a cui i dotti del Quattro e Cinquecento si abbandonano, pareggiando in una comune considerazione tutte le fedi e tutte le filosofie alle quali volgesi con insaziabile curiosità intellettuale, piuttosto che con spirito di vera e propria religiosità. Ma l' Umanesimo effettivamente riprende, come può, il problema cristiano, che la filosofia medievale aveva piuttosto soppresso che risoluto; torna alla primitiva ispirazione cristiana della realtà da intendere come spirito; e gettando la base della concezione a cui si lavorerà in tutta la storia moderna della libertà, senza di cui non è spirito, sottrae, non potendo altro, l'uomo, nella sua stretta individualità, al giogo di quella realtà che s' è rappresentata come trascendente, e lo lancia nel libero mondo dell'arte, in cui cotesta realtà non sarà mai per incontrarsi. Di qui l'alto suo concetto dell'uomo, della sua dignità, della sua potenza, [1]) che è una celebrazione nuova per il suo accento storico e il suo significato nella storia del pensiero moderno; e rappresenta senza

---

[1]) Cfr. il saggio IV di questo volume.

dubbio un passo innanzi di grandissima importanza verso quella interpetrazione spiritualistica del mondo, teorica e pratica, che è la mira del Cristianesimo. Sicchè, infine, questi umanisti increduli e derisori di frati e cinicamente pronti a tutti gli accomodamenti con la Chiesa, hanno più sostanza di fede dei loro avversari, e sono, a dir vero, più profondamente e progressivamente cristiani.

Con l' Umanesimo si comincia in Italia a staccare l'uomo dalla vita, e a trattare la vita, con tutto il suo contenuto (religione, morale, politica), con quella indifferenza che è proprio dello spirito estetico. Le grandi passioni che avevano legato gli uomini medievali alla loro fede e temprata la loro fibra nelle lotte religiose e sociali o civili decadono. Savonarola a Firenze sull'estremo Quattrocento è *vox clamantis in deserto;* e il suo rogo e le triste parole dispregiative che getta sulla sua memoria il maggiore pensatore del suo tempo, mistico al pari di lui, e già di lui caldo ammiratore, Marsilio Ficino[1]), sono la dimostrazione evidente dell'aperta e stridente opposizione tra il suo pensiero di lui e quello del tempo degli Umanisti. I quali celebrano la potenza dell'uomo, ma non dell'uomo che nella sua individualità concentra e risolve la storia, sì dell'uomo che si pone inmediatamente di fronte alla storia, quindi anche alla così detta natura, e si fa centro di un mondo che sia quindi tutto da ricostruire.

Così accade che con questa indomita e ingenua fede nel potere dell'uomo come astratto individuo, anche la politica diventa un'arte estetica; e il problema dello Stato si configura come problema dell' individuo, del principe, che crea o mantiene lo Stato. Il quale si concepisce soltanto come creazione di una forte in-

[1]) Vedi la sua *Apologia* pubbl. dal PASSERINI nel *Giorn stor. d. Archivi tosc.* t. III, pagg. 113-8.



dividualità, mediante la virtù, unitá di forzà e di talento: virtù, che prescinde da ogni limite della libertà individuale e da ogni legge, quasi vera e propria forza naturale, potenziata ma non trasformata dal pensiero, onde si arma: senza scrupoli, senza fede; o meglio con lo scrupolo solo della propria coerenza, e con la sola fede nel proprio destino. È il problema degli umanisti della politica, capitani di ventura che si fanno lo Stato, o pensatori che lo costruiscono idealmente. Della virtù a cui si appellano, essi sentono di quando in quando l'astrattezza; e perciò parlano di « fortuna », che è l' imprevisto a cui la virtù non provvede: l' ignoto, che si sospetta di là dalla sfera luminosa in cui l' individuo si muove con l' intelligenza e con l'azione; e che lo spirito dell'umanesimo spinge Machiavelli come l'Alberti a considerare, con una fede che non può diventare concetto, destinata tuttavia ad esser vinta e soggiogata dall'umana virtù.

## VIII.

Il dominio, in cui lo spirito dell' Umanesimo, dato il suo limite, poteva trionfare, era uno solo: quello a cui lo portava il suo carattere specifico, l'arte. E sulle rovine delle libertà comunali, nella prostrazione della robusta religiosità medievale, tra la spensieratezza e decadenza del costume individualistico, l' Italia grandeggia e rifulge come faro luminoso in tutta Europa per i suoi poeti e per i suoi artisti, letti e ammirati e cercati per tutto, sì che il nome d' Italia e la sua lingua sono familiari e cari a tutti gli uomini colti, ancorchè alla stima dell' ingegno non s'accompagni di là dalle Alpi quella del nostro carattere: e si formi

quasi per tutto la convinzione che gli italiani siano meraviglia nel mondo dell' intelligenza, ma siano anche « vituperio del mondo », al dire del Machiavelli [1]), perchè incapaci di battersi e far rispettare la loro terra, la loro vita, e i loro interessi. Essi infatti per rialzare l'uomo oppresso sotto la trascendenza antica, avevano dovuto chiudere l'animo al vecchio mondo, e rifare in sé la fede dell'uomo in sé stesso, mediante l' intelligenza. Avevano dovuto per sè e per gli altri alzare lo stendardo della libertà, per aprire e allenare le menti a un concetto immanentistico della realtà: e s'erano chiusi perciò nell'astratto regno del pensiero.

Senza questa autolimitazione iniziale del pensiero, il mondo moderno che è il vero mondo cristiano, non sarebbe mai nato. All' Umanesimo (e al Rinascimento) italiano si contrappone fuori d' Italia la Riforma, che in Italia non potè prender piede mai. La Riforma è sì liberazione dell' individuo dalla tirannia esterna della Chiesa; è proclamazione anch'essa dell' infinito valore dell' individuo, cui si restituisce il « privato esame » della propria verità religiosa; ma l' individuo così posto anche dalla Riforma nella sua immediata e astratta soggettività non è più coraggiosamente, virilmente, come dall' Umanesimo italiano, abbandonato alle sue forze, al suo destino, alla necessità di farsi egli il mondo che non può valere se non è il mondo che egli s'è fatto; anzi viene misticamente gittato in braccio a una Realtà trascendente; e in un nuovo fervore dell' intuizione agostiniana della grazia che sola può dare l'umanità all'uomo, la Riforma lo inchioda a un sentimento profondo di sfiducia nelle proprie forze, con la dottrina *de servo arbitrio*. Nulla di più contrario all' individualismo italiano; e niente può meglio spiegare perchè gli umanisti, padri del futuro razionalismo, siano stati

[1]) *Arte della guerra*, lib. VII. Ma vedi *Appendice* n. IV.



più ostili alla Protesta che alla vecchia Chiesa, che essi passivamente accettavano.

## IX.

L' Umanesimo divenne il Naturalismo del Rinascimento, quando non si passò già dal concetto della realtà come realtà umana al concetto di una realtà diversa, concepita come natura: ma quando lo stesso concetto dell'uomo si trasformò in un concetto più profondo dello stesso uomo; e per vincere l'antitesi della virtù e della fortuna, che era pure l'antitesi del platonismo di Ficino e dell'aristotelismo di Pomponazzi [1]), moventisi entrambi intorno al problema dell' immortalità dell'anima, l'uno per affermarla e l'altro per negarla, si slargò il concetto della « virtù », immedesimando l'uomo e la natura. Sicchè dei due termini se ne fece un solo, che fu bensì tutto natura, ma natura spirituale ed umana, che non ha niente che vedere con la natura dei Presocratici. E come prima l'uomo nella sua astratta immediatezza, per l' Umanesimo, era stato il tutto, la realtà universale, così la filosofia del Rinascimento si sforzò di concepire immanentisticamente la natura, come un tutto chiuso, intelligibile *iuxta propria principia*.

[1]) La *Theologia platonica sive de immortalitate animorum* di Ficino vuole assicurare l' immortalità dell'anima per lo stesso motivo per il quale vuole spiantarla il *De immortalitate animae* di Pomponazzi. Entrambi i filosofi obbediscono allo spirito immanentistico dell' Umanesimo; e l'uno guarda al divino che è nell'uomo; l'altro non nega questo divino, anzi, per affermarlo più risolutamente, spicca del tutto l'uomo, che è l'uomo dell'esperienza, dei sensi, del corpo, l'uomo finito, da ogni realtà che trascenda l'esperienza.

La natura di Telesio, di Bruno e di Campanella non è nè avversa all'uomo, come la natura del pessimismo cristiano o leopardiano, nè inferiore all'uomo, come quella del materialista: è una natura che ha in sè non solo il moto e la vita, ma il senso e il pensiero e la virtù. Il « calore » telesiano attraverso lo sviluppo di tutta la natura è principio di tutte le forme della vita, fino alle più alte manifestazioni umane — ad eccezione di quelle onde l'uomo partecipa a una vita soprannaturale; e nell'universale catena degli esseri naturali l'uomo si ricongiunge agli esseri inferiori non per abbassarsi al loro livello, anzi per innalzare gli altri esseri tutti fino a quella natura che egli scopre in se stesso. Onde Bruno sollevandosi al concetto dell'infinito, non la natura materiale, figurata e figurabile, che si spande nello spazio, intende come infinita, ma quella natura che è Uno, indivisibile e immoltiplicabile, tutta in tutto, identità di contrari, di massimo e di minimo, e che si sorprende infatti nel minimo, effettivamente semplice e impartibile, dentro al pensiero dell'uomo col profondarsi della mente in se stessa, come dice il Bruno [1]), come suo centro e monade. E Campanella approfondisce anche più questo concetto della interiorità propria della natura, che è perciò tutta *posse*, — e quindi essere, — ma essendo *nosse* e *velle*: il cui essere è *notitia sui;* ma non semplice conoscenza passiva, anzi potenza effettiva e realizzatrice. Cioè appunto spirito. Non l'uomo dunque si è fatto natura; ma la natura, nel pensiero dell'umanista esaltatore della divinità dell'uomo, è diventata essa uomo [2]).

La natura è diventata uomo, e l'uomo così è cresciuto ai suoi propri occhi, e celebra con maggior profondità di sentimento e sicurezza di coscienza la propria infinità e divinità. È l'eroico furore di Bruno. Nella sua stessa infinità per altro l'uomo del Rinascimento è lo stesso uomo dell'umanista: individualità ancora astratta e immediata, quindi senza storia e senza legge. Il filosofo, come Bruno, l'accetta la legge — che è Stato ed è religione — come una necessità pratica; ma non l'incontra nel suo mondo, nell'uomo che è la stessa infinita natura. Quando costruisce, come Campanella, il suo Stato cade nell'utopia, che è Stato concepito esteticamente, da un punto di vista astratto; e la stessa religione gli si trasforma in religione naturale; che, per essere naturale, non è più religione. Qual meraviglia se Bruno finisce sul rogo? È la conclusione necessaria della sua filosofia: concetto di un infinito, fuori del quale rimane la storia, in cui dovrebbe pur vivere l'uomo che s'affisa in tale infinito. E qual meraviglia che Campanella con quella fede ardente nella sua forte individualità e nell'audace disegno della sua Città del sole, dovesse cadere sotto la potenza degli Spagnuoli, e a stento, con l'astuzia e la forza d'animo, scampare dalla forca ma per trascinare di prigione in prigione per ventisett'anni la sua vita di tumultuosa passione e di dolorante pensiero? Qual meraviglia se a Roma poi avranno in sospetto il suo zelo religioso e il suo trionfato ateismo, e costringeranno lui già vecchio e infermo a cambiare cielo e andare (1634) a morire in Francia, dove 17 anni prima era stato suppliziato il Vanini?

Ma in Francia il pensiero di Campanella, come anche quello di Vanini, troverà continuatori anche più che in Italia; e la filosofia italiana del Rinascimento darà l'abbrivo alla moderna filosofia europea.

---

[1]) *Eroici furori*, in *Opere italiane*, ed. Gentile, II, 413.

[2]) Cfr. su questo concetto il mio opuscolo *Bernardino Telesio*, Bari, Laterza, 1911, pagg. 75-7.

# APPENDICE

I.

## Il concetto della virtù in Giovanni Pontano

(cfr. pag. 123 *n.* 2).

### 1. *Virtutem virtutisque actiones gratuitas esse debere*

Et quoniam habitus perfecta quaedam res est virtutumque instar omnium, vel singuli potius habitus singulae sunt virtutes, illud perpetuo quidem ab electione ipsa ad finem usque susceptae actionis tenendum est, ut electio, ut actio omnisque animi contentio sit omnino gratuita, ut finis denique tantum sit propter se ipsum expetitus. Virtus enim nihil, extra se quod sit, quaerit aliud, nihilque simulatum patitur aut fictum, nihil etiam aliunde arcessitum, astu vacua, a fraude aversa, a pretio incorrupta, a fuco prorsus aliena, libera, sui iuris, opibusque etiam suis contenta.

*De prudentia*, II, 11, in J. J. Pontani, *Opera omnia soluta oratione composita*, Venetiis, in aedibus Aldi, MDXVIII, part. I, pag. 176 *b*).

### 2. *Per virtutem comparari felicitatem.*

Nam si consequendam ad felicitatem tribus omnino est opus, corporis, fortunae atque animi bonis, ad bona corporis a natura data illud etiam adiunget ad virtutem contendens vir, ut externis quoque abundet commodis et quantum satis est bonis. Nam si daturus est operam actionibus comparandam ad virtutem necessariis et rebus etiam illis dabit operam, sine quibus neque virtutis comparari habitus potest, neque felicitas ipsa, humanorumque studiorum meta, contingi. Quocirca si futurus est iustus, habebit utique quae ad iustitiam exer-

cendam necessaria sunt et commoda; si liberalis, quae ad liberalitatem; si fortis, quae comparandam ad fortitudinem pertinent: de reliquis ut taceamus virtutibus, quarum omnium eadem est ratio. Quod cum ita sit, virtus ipsa affatim cuncta sibi sufficiet eritque eadem ipsa perfectus et undique consummatus finis, cui etiam nihil desit ad bene feliciterque vivendum. Praesertim ubi post civilium humanarumque actionum defunctionem, tanquam tutissimum in portum delatus, totusque ad naturae rerum caelitumque contemplationem conversus, in hoc ipso portu rerumque omnium tranquillitate conquieverit. Ut non morales solum virtutes, verum etiam, quae summa est divinaque iure etiam ipsa habenda, mentis nostrae virtus, illam fuerit etiam consecutus.

(II, 12, pag. 177 *a-b*).

## II.

## Il concetto dell'uomo in Cesare Cremonini.

(cfr. pag. 148 *n*).

Mundus nunquam est, nascitur semper et moritur; quod quidem, praestantissimi auditores, vel ea ipsa, in qua quotidie sumus, alternis coeli revolutionibus iterata temporum permutatio potest declarare. Nunc campi et colles mira florum pictura exornantur amoenissimaque odorum suavitate ad Zephyri auram redolent; fugiunt nitidissimis undis per gramina rivuli, musicoque interrupti cursus murmure veris illecebras loquuntur; volant hac illac inter frondes lusciniae, interque luscinias ludunt Amores: omnia passim rident, delitiis, festivitate, venustate referta sunt. Paulo post vero en formosus annus praecipitat, fervent dies, torridus aer igneas trabes cometesque regnorum eversores undique prae se fert, gravis aestas accensis solibus desaevit; sitiunt non solum prata, sed flumina, donec tandem, et ipsa ictu oculi praeterlabente, vix dives fructuum autumnus apparuit, ingruit hiems: rigent omnia, languent omnia, horrent omnia, habet campus pro flore nivem, ramus pruinam pro fronde, armatus glacie Boreas in nullos agros incursionem non facit, perque sylvas perque montes nihil non disperdit, devastat, depopulatur. Sic continue mutat faciem natura, sic in eodem statu nunquam



permanet, sic varia perpetuo fluctuat. Sic mundus nunquam est, nascitur semper et moritur.

. . . . . .

Ita, auditores, nihil est apud nos adeo floridum quin defloresca t, adeo grande quin decidat, adeo constans quin corruat; fluxa haec sunt quibus cingimur, momentanea, instabilia omnia. Ita tandem mundus nunquam est, nascitur semper et moritur. Quod si aliquis homini constituto in tantarum permutationum tam vario et turbulento et tumultuario eventu, quasi inter pelagi ventis et turbinibus agitati praecipites procellas, quid cogitandum, quid eligendum, quid agendum sit petatur, nihil sanctius respondere eum posse existimo, quam si referat vetus illud Apollineum monitum: « Nosce te ipsum ». Si enim aliquid est, quod animum humanum inter ingruentes tremendae huius, in qua versamur, inconstantiae et mutabilitatis aerumnas valeat stabilire, illud omne in hac sui ipsius cognitione homini impositum fuisse opinor....

Nascitur homo anima praeditus, cui non unius tantum, quemadmodum de aliis rebus omnibus evenisse animadvertimus, sed multiplicis vitae semina indita sunt [1], siquidem viribus eiusmodi eam gerit insignitam, quae de se ipsis nudae sint facultates ad omnia promptae, idoneaeque, currentes et recurrentes quocunque ea trahant retrahantve, quae exstrinsecus parantur, quasi chrystallum quoddam quod in obiectas quaslibet formas sese format, aut antiquus ille Protheus qui in eam quam volebat figuram facillime abire poterat. Hoc vero miserum videri potest, quod, et rationem ipsam, vim illam qua homo a reliquis animalibus disiungitur iisque praepollet, omnis notitiae prorsus expertem omnisque item notitiae, et praeposterae ac furentis, et honestae ac decentis, capacissimam natura constituit, eandemque determinavit, non aliter cognitionis imaginibus depingendam esse, quam sensuum arte et penicillo; quamobrem nescio ego haec tam ampla omnipotentiae praerogativa dignitasne sit, an calamitas; hoc scio, in maximo discrimine hominem versari, nisi accurate invigilet ut hanc ipsam licentiam sedulus corrigat, certaeque legis fraeno cohibeat. Grave enim imminet atque ingens periculum ne tanta libertas non bene vertat, ne scilicet saepissime imaginem sensus depingant, quam si sequamur non secus ac si a noxia quapiam larva, aut (diceret Socrates) a malo aliquo daemone duceremur, in tristis miseriae luctuosum atque inexorabilem Cocytum decidamus. Quam sane adeo proxime im-

[1]) Cfr. sopra pag. 139.

minentem infelicitatem ut avertere valeamus, in nos ipsos inspiciamus, solliciteque admodum inspiciamus, oportet; ex huiuscemodi enim inspectione facile percipiemus sensus extra vagos et deerrantes non esse animae adiunctos, quasi illius duces sint futuri, verum potius ceu exploratores et internuntios, quod quidem attinet ad rem cognoscendam semper certos, sed interea pronos, qui iucunda rei perceptione nimis allecti eidem pernitiose adhaereant; atque ideo dignoscemus, non esse statim eam effigiem quam illi intus effinxerint actione a nobis imitandam, sed non prius quid agamus esse deliberandum, quam apud mentem reginam causa dicta inspectaque sit, atque illius, quae sola rem totam versat, ex anteactisque dicit, ex instantibus iudicat, ex futuris praenuntiat, decretum fuerit auditum, cum vis ea qua sentimus corpori adstricta ea lege ligetur, ut tantummodo censeat de eo quod nunc adest, eodemque rapiatur, praeterita non videat, futura non praesentiat.

Homo itaque, sic se ipsum contemplatus, hunc statum a natura animae donatum esse accipiet, ut sensus extra porrecti, quasi apud res quibuscum nobis, postquam mundani sumus, commercium necessario intercedit, legatione fungentes, nuntient solum; imaginatio, veluti a secretis rationi adiuncta, receptas nuntiationes fideliter ministret, regat tandem ratio et deliberet. Quemadmodum autem in hac rerum universitate, si naturae ordo dispositioque perderetur, adeo ut sol iste aureus e coelo caderet, in eiusque locum opaca terra sufficeretur, pro concinnitate, in qua nitet mundus, tumultus statim fieret et inconcinnitas et confusio; ita, — si nativa haec compositio, qua vires animi quasi civitatem quandam rege et subditis praeclarissime constitutam natura ordinavit, evertatur immuteturve ut ab effraena affectuum insolentia titillantibusve blandimentis de solio mens deturbetur, substituaturque in eius vicem cupiditas, imprudens et ignarus auriga, — nihil aliud recte admonet Plato expectandum esse, quam ut animi currus in aetheream sedem directus per devium iter, quasi per rubos et rupes delatus praeceps ruat, homoque ipse, Dei simulachrum; in monstrum quoddam vel Thebana illa Spinge monstrosius, miserrime evadat. Quod quidem praecipitium, quamque deformitatem quomodo in nos ipsos respicientes facile devitemus, audite. Cum hanc sibi a natura ingenitam constitutionem animus viderit, fieri certe nequit quin ambitiosus quidam sensus in parte illius domina ratione nimirum latenter insurgat, cuius regio factu ea repleta servile iugum infamemque obtemperandi appetitionibus et subditis facultatibus notam non detrectet, sibique a natura tributum regimen conservare non studeat, innatam iudicii vim, quam



potens est omnem aliorum animae facultatum notitiam immutare, vincere, abolere, sedulo non acuat, sceptroque superba ne unam quidem non suo praescriptam edicto actionem animo permittat.

Istud ipsum et nihil aliud veteres innuebant, quando ambitionem ultimum esse amictum, quem exuere deberet animus praecipiebant; eandem enim esse virtutis matrem asseverabant. Neque sane putandum est tanti partus parentem eos dixisse ambitionem illam, quae est inanis gloriolae aucupatio, quae secundae sedis ubique impatiens in primas quaslibet audacia et temeritate anhelat, iuxta Caesaris petulantem sententiam, qui illud proferre non erubuit, malle se in infimo quoque loco primum esse, quam Romae secundum: rabidus animi morbus, sollicita effraenis praeceps, demens, quae hominem adeo laudis avidum reddit, ut si ea ab aliis non conferatur, ipse se ipsum pueriliter laudet. Non pullulat de nocentis cicutae semine salubre dictamum; non e tigre immani oritur mansuetus agnus, e nigra nube ros non pluit, sed imber effunditur. Ambitionem praedicabant rationi se ipsam cognoscenti naturalem, cuius imperiis ea sollicitata intra suae dignitatis confines egregie se continere enititur, refugitque obbrutescere velle in sensualem vitam declinando aut in fruticem evadere vegetalia turpiter custodiendo. Quae autem ratio imperioso hoc stimulo non compungetur, heu quam infeliciter, quoties ad se revertetur, horrido sui ipsius aspectu deterrita se ipsam fugere cogetur! Experientia in promptu est, illud quidem popularibus ridiculos reddere consuevit viros virtute perfectos et sapientia, quod eos vident amare solitudines, in foro non versari, a congressibus libenter secedere. Id ipsum vero praestantiae est argumentum; etenim isti, qui ad naturae normam animum egregie concinnaverunt, suamet pulchritudine delectati secum ipsis hilares vivunt, aegreque ferunt si ad exteriora aliquando rapiantur. Illi vero, qui rationem appetitionibus subiugavere, de consortiis anxii sunt, infeliciter degunt cum soli degunt, amant populum, semper student quo pacto extra se vivant, a se ipsis distrahantur, de se ipsis non quaerant, non cogitent: intus enim prave depicti nihil magis vitant, quam ut sint in propriis penetralibus, quia turpitudinem, qua sordent, nequeunt non abhorrere, non moleste ferre. Tanti est quo natura vocabat non ivisse, divina illius iura pervertisse, se ipsos non bene vidisse, ut decuit non cognovisse, non custodivisse. Itaque animus ille, qui suam antea conditionem oculate introspexerit, et qua concinnitate a natura fuerit compositus diligenter perpenderit quantum sui deformitatem oderit! Quod ut accidat dubio procul est necessarium, tantum honestos habitus amplectetur

Quare ad instituendam virtute vitam Apollinis oraculum conducit, eoque ipso philosophiam, quae mores format homini, demandatam fuisse iure optimo antea censuimus. Non minus vero eodem monito aliam philosophiae partem, quae in contemplatione posita est, praecepit Deus. Hominem parvum esse mundum nedum apud sapientes receptum est, sed iam est adeo tritum et pervulgatum, ut passim in ore omnium versari audiatur. Conficitur mundus duplici rerum serie: alterae sunt invisibiles et immortales formae, incolae supercoelestis illius regionis, quae nullis obnoxia mutationibus nec ventos timet furentes, nec grandinem segetes demetentem, nec cadentia fulgura, nec hyemis horrores, nec aestatis ardores, sed vere viret perpetuo, omnisque laetitiae, si poetice eam licet depingere, plenissima est. Ibi immortale lilium, ibi viola semper florens, ibi rosa semper odorata, sudant mella ilices, currunt rivuli nectare, fertiles sunt campi ambrosia. Alterae vero his succedunt, oculis respiciendae variae, et mutabiles. Videte coelestes orbes in uno syderum aspectu nunquam constantes, semper revolutos, semper euntes, semper redeuntes; aerem perpendite nunc serenum, nunc nube obductum, paulo post pluvium, et tonantem; terram contemplamini magnas illas vices prius a nobis enarratas continue iterantem, animantibus refertam, divitem auro et metallis, lapidibus asperam et pretiosam; aeris eiusdem terraeque et aliorum, quae elementa nuncupamus, bellum caloris et frigoris armis semper renovatum considerate. Ex hisce rerum generibus, non aliis, non pluribus constat mundus, eademque propemodum constitutione Natura hominem fabricata est. Is quidem mente in se ipsa stabili et permanente Deum summum a se ipso neque agendo, quoniam illud idem est quod operatur, recedentem, divinasque prope ipsum quas Philosophi vocant substantias felicissime aemulatur; ratione hinc inde discurrente circumvoluti coeli similitudinem gerit; sensione, vegetationeque ad animalium et stirpium effigiem se habet; corporata membrorum mole compositorum vultum imitatur; qualitatum temperamento exprimit primorum corporum proprietates. Sicque illa omnia, quae mundus habet, quasi epilogo, ut loquuntur, in homine conclusa fuisse animadvertimus; eaque de causa eundem paruum mundum non a re nominamus. Quapropter dum ipse se ipsum videt, postquam intus alia continet, fieri prorsus nequit quin ad res illas de vera earum facie internoscendas, quarum simulachra in se ipso, velut in quoddam speculo adumbrata perspexerit, ut et interim de se ipso certior fiat, curiosus, et fervidus, sed providus valde, et prudens excitetur, inflammetur, incumbat; dumque intellectu omnipotente se donatum esse intelliget, qui audaci sed feliciter audaci meditatione universam rerum coagmentationem pervadere potest, penetrare maria, et terras, inter fulmina et tempestates tutus procedere, in coelum ire, cum divis versari, in Dei sinum se recipere, nihil habet invium, nihil arduum, nihil inaccessum: inquisitione extra se producta per mundum proficiscens, nec multo quidem negotio rerum constructionem perscrutabitur quo scilicet admirabili magisterio Natura, veluti fabulosus chamaleon, qui nullo colore non depingitur, continue exuat aliquas, continue induat alias formas; qua virtute excitata e minimis seminibus res maximas producat; quid praestet auro quercus, quid leo quercum excellat, quid leonem homo, quo indissolubili et venerando amoris vinculo connectantur naturalia omnia, ut forma intra formam reponatur, ab imisque ad summas per concinnos gradus ascendatur. Tandem vero visibilis huius orbis ordine perlustrato, quasi, quod dixit Tuscus Poeta: D'una in altra sembianza, in Deum veniet, sicuti mens supra omnes animae vires regina posita est, ita in rerum apice sedentem; qua sede, auditores, inclyta et illustri omnibus numeris venerationis augusta in exquisitum maiestatis fastigium exornata, cui pro auro est divinitas, pro ebore infinitas, pro purpura immensitas, pro gemmis aeternitas, eum contemplabitur a nullo temporis principatu ortum, qui nec fuit infans, nec adolescens, nec erit senex, sed idem semper extitit, et perfectus, et ineffabilis vitam vivens in sui ipsius intellectione facilissimam, qualem licet mentiri, sed metiri nullo modo. Hic autem denique supra humanitatem collocatus, ea nempe cognitione, quam a se ipso inchoaverit in Deum profectus, et mente, quae Dei est imago, Deo ipsi coniunctus, quiescet, laetabitur, delectabitur. Quemadmodum itaque de bona morum conformatione curanda Apollo epigrammate illo litteris aureis per omnia templorum, palatiorum vestibula, per omnia urbium compita descripto admonuerat, de amplectenda speculatione similiter admonuit, neque male antea nos sensimus, qui philosophiam, quae tota in actione et contemplatione posita est eodem pronuntiato homini iniunctam fuisse proponebamus Tanti est igitur se ipsum cognoscere, quanti est philosophum esse...



*Excellentissimi* CAESARIS CREMONINI Centensis *Lecturae Exordium habitum Patavii VI Kalend. Februar. M.D.XCI, quo is primum tempore philosophiae interpres ordinarius eo est profectus*, Ferrariae, ex typ. Benedicti Mammarelli, 1591 (di pagg. 24 in-8).

## III.

## Il concetto della fortuna in Giovanni Pontano

(cfr. pag. 152 *n.*).

### 1. *Quantum bona fortuna conferat ad felicitatem.*

Itaque maximi etiam philosophi de bona fortuna scripsere, et quid et qualis ea esset commenti sunt; nec iniuria, quippe quam vel plurimum conferre ad felicitatem arbitrentur, cum rerum externarum ei iurisdictionem adscribant, nec felicitatem sine externis bonis reantur posse ullo modo aut perfici aut consistere. Quando inventi etiam sunt, qui existimaverint, bonam fortunam ipsam esse felicitatem, et bene fortunati qui essent, eosdem quoque felices. Cum igitur ad civilem constituendam felicitatem magnificandamque ad eam pluribus simul opus sit, praecipue vero divitiis, clientelis, opibus, amicitiis, magistratibus, atque haec ipsa in externorum habeantur bonorum numero (nam inglorii qui sint, huiusmodi bonis vacui, abiecti ipsi ac sordescentes, quonam modo felices eos vocaveris?), quis non videat vel potissimum felicitatis ornatum decusque illud populare atque in exteriore positum expectatione, ad fortunam, quae illorum domina et dispensatrix sit, illaque moderetur pro arbitrio, referenda? Nam quae, obsecro, futura est felicitas, si absque liberis, cognatis, amicis, clientibus, honoribus, dignitatibus, si in summa paupertate rerumque omnium constituatur inopia, et in patria maxime ignobilis atque abiecta, si denique et culinam ipsa sibi instruat et patinam atque ollas eluat? Iure igitur plurimum ad perficiendam exornandamque felicitatem ac merito, in quam, plurimum fortunae tribuitur. Nam etsi vera perfectaque commendatio ab animo est, honestisque ab actionibus ac virtutibus, perinde ut laus arboris a fructu maxime est ac fruge, exornatur tamen arbor ipsa fructusque eius praecipue a frondibus ac ramis, qui neque ad aestu neque ab aliis aeris iniuriis tutus esse potest absque frondium beneficio ac ramolorum; nihilo tamen minus felicitatis ipsius ornatus et tanquam condimentum exsistit a bonis fortunae atque externis. Usuque veniet homini felici, id est plurimis ac maximis virtutibus



instructo et culto, quod aquilae implumi ac sine pennis, ut non ornatus ei desit plumarum solum ad decorem, verum etiam pennae desint ad volatum, id est copia instrumentumque ad usum bonarum laudabiliumque actionum. Nam si felicitas in actione et usu est posita, manca erit ominno, exuta fortunae bonis, sine quibus virtutes ipsae honestaeque actiones exerceri nequeant....

(*De fortuna*, lib. I, c. 26, pagg. 275 *b*-276 *a*).

### 2. *Fortunam ac rationem invicem adversari.*

Bonorum autem externorum nomen ipsum aperto quidem declarat ea iuris nostri non esse, nec nostris subesse consiliis aut electionibus, quocirca nec etiam rationi, cui et consilia inhaerent nostra, deque ea actiones homines temperantur et ab eadem ipsa rationales ipsi dicimur.

(I, 27, pag. 276 *a*).

Quamobrem quae fortunae dicuntur, ut quidem sunt bona, cum humani minime sint arbitrii, nullo videntur pacto ad virtutem referenda, si quidem fortuna ipsa nihil prosus cum ratione commune aut aliqua saltem e parte coniunctum habet. E contrario vero quid est quod non virtus habeat cum ratione consentiens atque cognatum?

(I, 28, pag. 276 *a-b*).

### 3. *Quae sint hominis bona, atque in eius iurisdictione posita.*

Utque semel terminemus nostra quae sint bona nostraque in potestate posita, quo terminatione ex ipsa intelligamus externa atque fortuita bona minime nostra esse, aut hominis potestati subiecta; sic quidem censemus nostra esse bona quaecumque animi tantum sunt quaeque in nostra sunt potestate collocata; eae autem actiones ipsae sunt hominum, quae a voluntate atque electione secundum rectam rationem proficiscuntur, cum cetera quidem fortunae dicantur.

(II, 4, pag. 284 *a-b*).

4. *Felicitatem civilem absque bonis externis perfectam non esse.*

Quoniam autem vetus et Graecorum et Latinorum philosophia duplicem constituit felicitatem, et quae civilis a nostris dicitur, graeco nomine est Politica, et quae a contemplando nomen duxit (nam de felicitate, quam Christiani constituunt non eadem omnino habenda est ratio, neque de ea nos hac in disputatione dicendum sescepimus), ita quidem sentiendum est, civilem felicitatem sine bonis externis nequaquam posse perfici.... Quo fit ut civilis felicitas, quo perfectior sit magisque illustris appareat, bonae quoque fortunae praesidiis indigeat.

(II, 6, pag. 248 *b*).

5. *Fortunam naturae impetum referendam esse.*

Fortuna, naturalis quidam cum sit impetus, ipsaque natura hac in parte sine ratione prorsus atque ab impetu agat solo, ad naturae impetum referenda est, tanquam ad propinquam peculiaremque ac particularem causam, sive hic impetus rebus nostris conducat, sive adversetur et noceat....

(II, 12, pag. 287 *a*).

6. *Fortunatos infortunatosque a natura esse institutos.*

Quas ob res si natura quaedam irrationalis est fortuna, naturae huic ut adscribatur necesse est, utque natura ab ipsa fortunati hi, illi vero infortunati et dicantur et sint .. Quemadmodum autem quibus a natura tributum est, bene ut versus faciant, aut musicos tractent modulos, hi nati prorsus atque accommodati ad illud ipsum sunt munus, sic qui ad amplectendam fortunam idonei nati et ipsi sunt atque appositi ad impetus sequendos, illos scilicet, qui fortunam concilient, aut illi ipsi potius sunt fortuna. Videmus enim quosdam ita genitos institutosque a natura, qualis Cato fuit is, qui cognomen habuit ab Utica, ut nullius eos suasio, nulla vis impotentiaque, nullus etiam terror a proposito suo suaque ab electione detorqueat, quos nesciam an fortunatos iudicem, etiam cum bene illis successerit, quando pertinaciae id, certisque eorum ac firmis propositis videatur prorsus adscribendum. Contra haec alios, qui ab incepto itinere et facile



et statim dimoveantur, ac relicta ratione prudentioribusque admonitionibusque atque consiliis viam ingrediantur aliam, alienis minime vestigiis inhaerentes, ut qui vagi palantesque ferantur. Qua e re, quod ita sors ferat, naturalis illis impetus praesidio illis est ac favori, quod scilicet ratione relicta impetum sint secuti, ut videatur similitudo ipsa naturae simul eos conciliare, appareantque, propter hanc conditionem, ab ipsa etiam natura fortunati, et quantum a ratione diversi ferantur ac devii, tantum et fortasse amplius concilientur fortunae ; et qui, qua ratio vires extendit suas, parum ipsi prudentes videantur, parumque consulti, sint tamen ad fortunae promerendum favorem maxime appositi, et tanquam affabrefacti, naturalem ob levitatem consimilesque impulsus. Nihil enim prohibet, qui abunde multum in ceteris sapiat, in iis, quae fortunae sunt, naturali more ingenitoque ab instituto parum omnino sapere.

(II, 13, pag. 287 *a-b*).

7. *Fortunae vires esse amplissimas.*

Nec vero genus universum hominum, in civitate qui versantur, civilibusque in negotiis ac muneribus, adde et facultatibus et disciplinis, ut in administratione publica, in militari, in navali re, ut in medicina (nam et fortunatum medicum esse oportere, omnes quidem consentiunt), non etiam sub fortuna laborant. Quando artes ipsae, etsi praeceptis constant ratione atque observatione, tamen fortunae quoque iis in ipsis locus relictus est suus. Quaenam enim aut artes sunt, aut facultates, ut non in quibus illae versantur rebus, plura in iis accidere ex improviso soleant ? Nam etsi quae olim eventura sunt, ea nec arte continentur, nec facultate, nisi qua coniectura sese efferat, campus tamen illorum ludisque fortunae est liber ac proprius. An non curanti aegrotum medico, cuius ad curationem opus sit aut radice Pontica aut elleboro, vel multum etiam potest in eo illi obesse fortuna, quando quod inter navigandum curatio haec contigerit, nec radix in navi Pontica, nec ad purgationem reperiatur elleborus ? Et imperatori qui se crastinum in diem pugnaturum cum hoste constituit, nunquid non accipere illud potest, ut nocte quae diem constitutam antecedit ardentissima corripiatur a febri, ne interesse pugnae possit ? aut cum e castris prodire in proelium parat, repente atque ex insperato literas ut a senatu accipiat, quibus praescriptum ei sit, ne pugnam omnino cum hoste ineat, neve cum illo conserat manum ? Et qui sutor calceolarius pactus

est futurum (*corr.* facturum) se hospiti die insequenti iter inituro calceolos itinerarios, quonam modo promissum praestabit, si mane dum ad suendum consurgit, omnem comperiat alutam coriumque item omne fuisse a furibus paulo ante subreptum? Quid, cum statuarius somno expergiscitur, dolaturus mane in Caesaris effigiem saxum, animadvertit illud nocturna a caeli procella disiectum? Latissimus est igitur fortunae campus, iisque in omnibus vires extendere, atque imperium exercere valet suum, in quibus praeter spem, opinionem, propositum ac constitutum, accidere aliquid valeat omninoque improvisum. Patet quoque vis eius non in iis modo, quae iam diximus, verum etiam quocumque in hominum gradu atque conditione, summa, humili, ingenua, servili, rustica, urbana, plebeia, patritia....

(II, 14, pagg. 287 *b*-288 *a*).

8. *Deum primam esse causam.*

Atque haec quidem ipsa licet habere hunc se in modum intellegantur, tamen, si Christiani esse volumus pieque etiam philosophari, non pauca ex iis quoque quae fortunae tribuuntur, Deo ipsi, divinaeque beneficientiae videantur potius adscribenda....

(II, 15, pag. 288 *a*).

## IV.

## Cultura e fiacchezza militare nel Rinascimento italiano.

(cfr. pag. 264).

Nello stesso lib. VII dell'*Arte della guerra* del Machiavelli si leggono queste parole rivelatrici della vera radice della fiacchezza italiana: «Credevano i nostri principi italiani, prima ch'egli assaggiassero i colpi delle oltremontane guerre, che ad uno principe bastasse sapere negli scrittoi pensare una acuta risposta, scrivere una bella lettera, mostrare ne' detti e nelle parole arguzia e prontezza, sapere tessere una fraude, ornarsi di gemme e d'oro, dormire e mangiare con maggiore splendore che gli altri, tenere assai lascivie intorno, governarsi co' sudditi avaramente e superbamente, marcirsi nell'ozio, dare i gradi della milizia per grazia, disprezzare se alcuno avesse loro dimostro alcuna lodevole via, volere che le parole loro fussero responsi di oraculi; nè si accorgevano i meschini che si preparavano ad essere preda di qualunque gli assaltava. Di qui nacquero poi nel 1494 i grandi spaventi, le subite fughe e le miracolose perdite; e così tre potentissimi stati che erano in Italia sono stati più volte saccheggiati e guasti. Ma quello che è peggio, è che quelli che ci restano stanno nel medesimo disordine».



L'altra spiegazione che lo stesso Machiavelli dà (nel *Principe*, cap. 26) della fiacchezza militare italiana, concorre nello stesso ordine di considerazioni a cui si riferisce il carattere estetico della cultura italiana del Rinascimento. Quivi dice: «E' pare sempre che in Italia la virtù militare sia spenta.... Qui è virtù grande nelle membra, quando la non mancassi ne' capi. Specchiatevi ne' duelli e ne' Congressi de' pochi, quanto li Italiani sieno superiori con le forze, con la destrezza, con lo ingegno. Ma, come si viene alli eserciti, non compariscono. E tutto procede dalla debolezza de' capi; perchè quelli che sanno non sono obediti, et a ciascuno pare di sapere, non ci sendo fino a qui alcuno, che si sia saputo rilevare e per virtù e per fortuna che li altri cedino. Di qui nasce che, in tanto tempo, in tante guerre fatte ne' passati venti anni, quando elli è stato uno esercito tutto italiano, sempre ha fatto mala pruova. Di che è testimone el Taro; di poi Alessandria, Capua, Genova, Vailà, Bologna, Mestri».

Si tratta sempre di quell' individualismo che è proprio dell'atteggiamento estetico. Ma il rapporto tra la cultura artistica e la debolezza militare degli italiani divenne nel Cinquecento qualcosa di proverbiale. Cfr. Castiglione, *Cortegiano*, I, 43: «Non vorrei già che qualche avversario mi adducesse gli effetti contrarii.... allegandomi, gli italiani col lor saper lettere aver mostrato poco valor nell'arme da un tempo in qua: il che pur troppo è più che vero; ma certo ben si porìa dir, la colpa d'alcuni pochi aver dato, oltre al grave danno, perpetuo biasmo a tutti gli altri; e la vera causa delle nostre ruine e della virtù prostrata, se non morta, negli animi nostri, esser da quelli proceduta: ma assai più a noi saria vergognoso il pubblicarla, che a' Franzesi il non saper lettere....» E il Montaigne, *Essais*, I, 24: «L'estude des sciences amollit et effemine les courages plus qu'il ne les fermit et aguerrit.... Je trouve Rome plus vaillante avant qu'elle feust sçavante. Ses belliqueuses nations, en nous jours, sont les plus grossières et ignorantes.... Quand les Gots ravagerent la Grece, ce qui sauva toutes les librairies d'estre passées au feu, ce feu un

d'entre eulx qui sema cette opinion, qu'il falloit laisser ce meuble entier aux ennemis, propre à les destourner de l'exercice militaire et s'amuser à des occupations sedentaires et oysifves. Quand nostre roy Charles huictiesme, quasi sans tirer l'espee du fourreau, se veit maistre du royaume de Naples et d'un bonne partie de la Toscane, les seigneurs de sa suitte attribuerent cette inesperee facilité de conqueste, à ce que les princes et la noblesse d'Italie s'amusoient plus à se rendre ingenieux et sçavants, que vigoreux et guerriers ».

Secondo il Montaigne, gli stessi italiani scherzavano intorno a questa riputazione d'imbelli che s'erano fatti in Europa. Egli racconta infatti : « Un seigneur italien tenoit une fois ce propos en ma presence, au desadvantage de sa nation : Que la mobtilité des Italiens et la vivacité de leurs conceptions estoit si grande, qu'ils preveoyvoint les dangiers et accidents qui leur pouvoient advenir, de siloing, qu'il ne falloit pas trouver estrangé si on les veoyoit souvent à la guerre prouveoir à leur seureté, voire avant que d'avoir recogneu le peril ; que nous et les Espagnols, qui n'estions pas si fins, allions plus oultre, et qui nous failoit faire veoir à l'oeil et toucher à la main le dangier, avant que de nous en effroyer ». (*Essais*, II, 11).

E già in Italia uno dei più dotti umanisti del secolo, Lilio Gregorio Giraldi (1479-1552), traeva anche argomento dallo scetticismo del suo amico e protettore Giovan Francesco Pico (l'autore dell'*Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*) per teorizzare la tesi della decadenza dei popoli come effetto delle lettere e delle arti, nel suo *Progymnasma adversus literas et literatos* (pubbl. nel 1540). Dove si incontrano p. es. queste curiose osservazioni, degne di Rousseau : « Res populi Romani, ut ab iis incipiamus, qui fere toto orbi terrarum gloriose imperitarunt, tam diu floruere et auctae sunt, quousque philosophos, poetas, oratores, huiusmodique hominum reliquum genus literarum umbras et otium sectantium pepulere, factis etiam et promulgatis contra eos senatuscunsultis. Ubi vero non solum in partem urbis recepti ac ipsa urbe caeterisque proemiis donati, sed et iis quoque iuventus Romana instituenda ac eorum artibus imbuenda est tradita, tum, cum non multo post Senatu et Curia admissi versipelles ipsi et inconstantes fuissent, continuo factiones et partes urbem invasere ; paulatimque primo res ipsa publ. ab optimatibus et principibus urbis ad unius dominationem et potestatem devenit, mox penitus ad externos duces et imperatores, ac demum tandem funditus extincta est, ita ut nunc, ex multo tempore (non) nisi nomen populi romani restet....

« Ad haec autem usque tempora, ut audio, Scythae imperium tenent suum, quoniam ab ipso primordio nunquam istos



literarum sapientes in consortium admiserunt. Possem et cum iis multas alias barbaras nationes hoc loco in medium afferre, quae eundem tenorem ac institutum servaverunt et adhuc servant, quibus contra literas ad scribendum tantum epistolas et in deorum suorum quibusdam laudibus in usu habent : quam rem nec nos improbamus. Venetorum rempublicam intelligo tam diu floruisse, quo mercibus comparandis et convehendis, necnon versuram faciendo navigationique quam literis magis operam dederunt, opes aut facultates auxisse, urbem locupletasse, ditionem longe lateque terra marique protulisse. Ubi literis et literatis locum fecere et in senatu admisere pene ad nihilum redactum esse nos ipsi vidimus. Illud certe adhuc faciunt, ut non nisi vernaculo et quotidiano sermone in senatu utantur. Vide quoque nationes, quae hoc tempore plurimum rerum et imperio potiuntur, parvi literas et earum professores facere, eorum minimum rationem habere ». (L. G. Giraldi, *Opera*, Basilea, 1580, t. II, p. 439. pp. 176-7).

Per l'accennato rapporto tra queste idee del Giraldi e lo scetticismo del Pico (recentemente studiato come uno dei precursori del Montaigne : cfr. F. Strowski, *Montaigne*, Paris, Alcan, 1906, pp. 125-30, già pubblicate nel *Bull. ital.* di Bordeaux, V, 1905, pp. 309-13) è interessante questa dichiarazione dello stesso Giraldi, sulla fine dello stesso *Progymnasma*, dove si escludono gli scettici dalla condanna inflitta a tutti i letterati : « Inter ipsos quoque litterarum professores quidam philosophi celebres extitere, qui non tota ut dicitur, via aberrarunt : ii enim non modo sapientiam ipsam et artes, quas liberales vocant, contendere et asseveranter defendere audio homines, haud scire quicquam posse, sed ne illud quidem ipsum quod nescimus. Ita enim quidam inter eos non postremi ordinis exclamat : — Nego, inquit, scire, sciamusne aliquid, an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire, aut scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit. Qui profecto et eum secuti vere sapientes quasi per transennam, quod aiunt, id ex parte videbant, quod nos in praesentia palam asseveramus ; idque ipsi naturae beneficio et quasi divino quodam instinctu cognoverunt, hanc literaturae, ut sic dicam, gangrenam noctes atque dies nos mortales alioqui nostrapte natura satis infelices rodere, torquere, consumere. Sed et te, Pice, quoque illo tuo Examinis doctrinae gentium ingenti sane et laborioso volumine aliud pene nihil ostendere velle putarim, quam literas ipsas omnemque rem litterariam nullius esse momenti ad illam coelestem animi nostri quietem et tranquillitatem, quam illiteratis nobis sola Dei immortalis benignitas gratis exhibet et elargitur » (pp. 441-2).

# INDICE DEI NOMI


Abarbanel (vedi Leone Ebreo) 257.
Adami T. 114.
Agostino (S'). 108 n., 162, 178.
Alberti (L. B.) 149, 151, 152, 154, 256, 263.
Alcidamante 160.
Alighieri Dante 133, 152 n., 164 n., 184, 185, 247, 250, 252.
Amabile L. 36 n., 63, 137 n.
Ambrogio (S') 160, 163.
Amenta N. 103 n.
Ammannati Giulia 217.
Anassagora 159.
Anassimandro 159.
Anassimene 159.
Anselmo (S') 92.
Antistene 249.
Apuleio 137 n.
Archelao 159.
Aretino P. 243.
Ariosto L. 143.
Aristosseno 159.
Aristotele 41, 52, 53, 71, 93, 98 n., 101, 102 123 n., 124, 152 n., 154, 158, 167 n., 220, 223, 228, 258.
Arnauld 104.
Asclepio 137 n.
Atenagora 118.
Bacone 96, 97 n., 98 e n., 99-100, 102, 177, 191, 192, 239.
Bacone R. 98 n.
Baillet 101.
Barberini Maffeo 228, 236.
Bellarmino R. 35, 37, 39, 40, 50-52, 59, 227, 233, 235.
Bertani 31 n.
Berti D. 23 n., 30-31 n., 35 n., 37 n., 39 n., 41 n., 55, 61 n., 100 n., 148 n.
Bisticci V. 154.
Blanchet N. 98 n.
Boccaccio 249.
Boezio 152 n.
Bologna G. 152 n
Bonardi C. 128 n.
Bonaventura (S.). 247.
Boscoli Pier Paolo 260.
Bossut 108 n.
Bouillier C. 102 n., 104 n.
Braggio 156-157 n.
Brunetière 101 n.
Bruni Leonardo 149, 243, 256.
Bruno G. 7 e segg., 85-110, 126, 146-148, 191, 201, 209, 226, 229, 239, 243, 257, 266, 267.
Brunnhofer 40 n., 47 n., 49.
Budda 249.
Burckhardt 113, 137 n., 148-149 n., 252 n.
Calippo 94.
Calvi G. 200 n.
Calvino 23-24.

Campanella T. 24 e n., 25, 35, 36 n., 41, 53, 54, 98 n., 114-119, 122, 126, 130-132, 134-142, 157, 168, 170, 171, 173, 177, 178, 212, 239, 257, 261, 266-271.
Capponi A. 260 n.
Capra Baldassarre 223.
Cardano 134 n.
Cartesio R., 101-103, 210, 239.
Casmann 99.
Castelli C. 229, 235.
Castiglione B. 283.
Cesi F. 227.
Charbonnel 148 n.
Cherbury v. Herbert.
Ciampoli D. 24 n.
Cicerone 23 n., 135, 136, 142 n., 158, 160, 166, 168, 169, 171 n., 258.
Cigoli 218.
Ciotto 31 n.
Claudiano 124 n.
Clavio Cristoforo 220.
Clemente (S.) Romano 122 n.
Cleombroto 163.
Collete G. 103 n.
Colombe (delle) L. 228.
Contarini Z. 224.
Copernico 90, 94 n., 95, 228, 233, 235.
Cornelio Celso 203.
Cornelio T. 109 n.
Crantore 160.
Cemonini C. 147, 148 n., 226, 272, 277.
Delalain 97 n.
Delvaille 103 n.
Democrito 75, 83, 159.
Dicearco 159.
Dicson 43, 46.
Diels 90 n.
Diogene 159.
S. Domenico (di Guzman) 248.
Doni A. F. 109.
Dorez L. 137 n.
Duns Scoto 247.
Egesia 160.
Ellis 98, 99 n.
Empedocle 159.
Epicuro 76, 83, 102, 119, 123 n.
Eraclito 71, 90, 159.
Erodoto 23, 160 n.
Eschilo 97 n.
Esdra 99.
Euclide 222.
Eudosso 94.
Euripide 160.
Favaro A. 101 n., 217 n.
Fazio B. 155, 156.
Fazio Almayer V. 131 n., 228 n.
Felici G. S. 24 n., 28 n., 37 n., 41 n., 98 n., 134 n.
Ficino M. 118, 122, 123, 137 n., 140, 144, 145, 148, 149, 172, 173, 178, 203, 206, 257, 262, 265 e n.
Filelfo F. 123 n., 149.
Fiorentino F. 24-25 n., 47 n., 123 n., 230 n.
Fontenelle 107-108 n.
Foscarini P. A. 233.
Fowler 97 n.
Francesco (d'Assisi) 248.
Frith J. 46 n.
Fumagalli 97 n.
Galilei G. 41, 45, 60, 100, 130-132, 147, 184, 192, 195, 200, 209, 210, 215-240.
Galilei V. 217.
Gaspary A. 152 n.
Gelli G. B. 128 n., 145, 146.
Gellio Aulo 97 n.
Geremia 98 e n., 118.
Gerini 116 n.
Giobbe 93 n.
Giovenale 22 n.
Giraldi 284, 285.
Girolamo (S.) 164.
Grassi 236.



Guicciardini 153.
Guiducci M. 100, 236.
Guyau 104 n., 107 n.
Hegel 70, 95.
Herbert di Cherbury 132.
Hirzel 136 n.
Hoeffding H. 71, 76 n., 84.
Intyre 43 n., 96 n., 102 n.
Ipparco 94.
Ippia 159.
Ippocrate 104.
Jacobi 70.
Kant 56, 73, 115, 126, 196.
Kepler 221 n., 226, 228, 239.
Landino C. 127 n., 149.
Losswitz 85.
Latini B. 149.
Lattanzio 134, 142, 166, 168, 169, 173, 178.
Leibniz 70. 77, 83, 84.
Leonardo 180 a 214, 256.
Leopardi 20, 184.
Leucippo 159.
Lévy L.-G. 126 n.
Lorini 235.
Lucrezio 258.
Ludwig 186 e segg. n., 195 n., 197 n., 198 n.
Lutero 25, 27, 28, 29 n.
Mabilleau L. 148 n.
Machiavelli 53, 97 n., 109, 151-153, 184, 252, 256, 263, 265, 282, 283.
Macometto Aracense 94.
Maimonide 126.
Malebranche 102.
Manetti A. 154, 155 e seg., 161-77.
Marcolini 97 n.
Marshall 97 n.
Martinis (de) R. 59 n., 61 n.
Masci F. 71, 72.
Massetani 140 n.
Maugain 103 n.
Mazzoni (Jacopo) 221.
Menelao 94.
Medici (Lorenzino de') 109.
Michelangiolo 184.
Michiels 103 n.
Minucio Felice 23 n., 134 n.
Mocenigo G. 30, 31, 39, 40, 56.
Mondolfo R. 67 fino a 85.
Monnier M. 148 n., 154 n.
Montaigne 107, 283-285.
Muratori 155 n.
Naldi N. 155 n.
Occam 247.
Omero 102.
Orano D. 59 n.
Origlia 139 n.
Ovidio 134, 166.
Pagnotti F. 154 n.
Palingenio 29 n.
Panezio 136 n.
Paoli A. 227 n.
Paolo di Tarso 22, 244.
Parmenide 71, 75.
Pascal B. 104 a 108 n., 191.
Passerini 262 n.
Pastor L. 261.
Perrault 107 n.
Petrarca 152 n., 243, 256, 257.
Piccolomini 149.
Pico G. 137-139, 145-148, 154 n., 167, 201, 205.
Pico G. F. 284, 285.
Pitagora 110 n.
Platina B. 134 n., 145.
Platone 41, 52, 71, 93, 102, 124, 127 n., 184, 196, 203, 204, 209, 220, 257-259, 274.
Plauto 108.
Plinio 127 n., 158, 160.
Plotino 71, 75.
Poggio 149.
Polidori 260 n.
Poliziano A. 243.
Pomponazzi 53, 123, 125, 136, 170, 257, 265 e n.
Pontano G. 123 n., 149, 152 n., 271, 278.
Ponzio P. 36 n.
Prantl 196.

Priuli A. 224.
Protagora 127 n., 195.
Prudenzio 23 n.
Querengo 137 n.
Remusat (de) 99 n.
Reusch 157 n.
Rhode E. 124 n.
Richter 190 e segg. n., 197 n., 201 n., 204-208 n.
Rigault 98 n., 103. 104 n.
Robbia (Luca della) 260.
Ronsard 103.
Rossi V. 149 n., 154 n.
Ruzzante 108.
Salomone 160. 163.
Sarsi L. 236.
Savonarola G. 262.
Scheiner 228
Schelling 70 n., 199-201.
Scioppio G. 118.
Seneca 123 n., 158.
Senofane 97 n.
Socrate 33, 60, 108 n., 163, 206, 273.
Solmi E. 36 n., 190 e segg. n., 200 n., 201 n.
Spampanato V. 100 n., 230 n.
Spaventa B. 55 n., 71, 85, 131 n., 147 n.
Spencer 116.
Spinola 100.
Spinoza 14, 44, 70, 77, 80, 83-84, 126 e n., 201, 202, 210, 229.
Strowski F. 285.
Talete 159, 173.
Tasso T. 243.
Telesio B. 53, 137, 239, 257, 266 n.
Terenzio 108.
Thuasne L. 137 n.
Tocco F. 34, 40 n., 44, 47 n., 67 e segg.
Tolomeo 95, 104, 221, 228.
Tommaso d'Aquino 246-47, 257.
Toppi N. 110 n.
Traversari A. 154.
Vaccaluzzo N. 229 n.
Valerio Massino 158.
Valla L. 123 n., 134n., 243, 256, 259.
Vanini G. C. 267.
Varrone 159.
Vasari G. 191 n.
Venturi Lionello 211 n.
Vico 54, 95, 109, 129, 145-148, 206.
Virgilio 100, 250.
Virgilio (Giovanni del) 249.
Viviani 218 e segg.
Voigt 154 n.
Vorländer 71.
Welser 228.
Zabughin. 259 n.
Zeno 154 n.
Zenone 159.
Zippel G. 155 n.

# INDICE

Dedica . . . . . *Pag.* 5
Prefazione . . . . . 7
I. Giordano Bruno nella storia della cultura . . 11
1. Il misticismo del Bruno. — 2. Il valore pratico delle religioni. — 3. Bruno e la Riforma. — 4. La genuflessione di Venezia. — 5. La resistenza al S. Uffizio in Roma. — 6. La religione di Bruno. — 7. Il significato della morte — 8. L'eroismo e l'eredità morale
II. Lo svolgimento della filosofia bruniana . . . 65
1. Il metodo del Tocco nella storia della filosofia. — 2. Il difetto del suo metodo e della sua interpretazione della filosofia di Bruno. — 3. Religione e filosofia in Bruno. — 4. Le tre fasi del pensiero bruniano secondo il Tocco. — 5. Osservazioni del prof. Mondolfo. — 6-7. Anima del mondo e anima individuale. — 8. La monadologia bruniana.
III. *Veritas filia temporis:* Postilla bruniana . . 87
1-2. Il concetto del progresso in un luogo della *Cena de le Ceneri.* — 3. Importanza storica di questo luogo. — 4. Bacone. — 5. Galileo e Mario Guiducci. — 6. Cartesio, Malebranche. — 7. Arnauld, Pascal, Fontenelle e gli scrittori italiani del Cinquecento.
VI. Il concetto dell'uomo nel Rinascimento. . . 111
1. L'immortalità dell'anima e il premio della virtù in un sonetto del Campanella

e nella filosofia del Rinascimento. — 2. La celebrazione dell'uomo in una canzone del Campanella, in Galileo, nel *De sensu rerum* e nella *Metafisica* dello stesso Campanella. — 3. La nobiltà dell'uomo nella Bibbia e in Dante. Versi di Ovidio cari agli scrittori del Rinascimento; e pensieri di Cicerone. — 4. Il *De hominis dignitate* (1486) e l'*Heptaplus* (1489) di Pico. — 5. Il concetto dell'uomo nell'*Assioco* ps.-platonico e nel Ficino. — 6. G. B. Gelli, G. Bruno, C. Cremonini. — 7. Discussioni umanistiche sulla nobiltà. La volontà umana e la fortuna in L. B. Alberti, nel Machiavelli e nel Guicciardini. — 8. Giannozzo Manetti e il suo *De dignitate et excellentia hominis* (1448). Partizione del trattato e sua polemica contro il pessimismo ascetico. — 9. Le prerogative dell'uomo secondo il Manetti.

V. Leonardo filosofo . . . . . 179

1. In che senso deve dirsi che Leonardo non fu un filosofo. — 2. In che senso si può parlare d'una sua filosofia. Il suo atteggiamento spirituale e il suo concetto della scienza. — 3. Il suo concetto dell'esperienza e sue idee platoniche. — 4. L'apriorità della natura e del sapere secondo Leonardo. Suo platonismo. — 5. Altri elementi platonici: teoria dell'amore, del piacere, dell'anima, del conoscere come fare, della finalità. — 6. Il naturalismo di Leonardo. La matematica e il potere creativo dello spirito umano.

VI. Galileo e il suo problema scientifico . . . . 215

1. Nascita e primi studi di G. — 2. G. studente nell'Università di Pisa; e suoi studi matematici. — 3. Lettore di matematica a Pisa, e poi a Padova. Ricerche, scritti, invenzione del cannocchiale. — 4. La scoperta dei satelliti di Giove e Cesare Cremonini. — 5. G. a Firenze. Le fasi di Venere, le macchie solari e la dottrina copernicana. — 6. L'ipotesi di Copernico e la Bibbia: i rapporti tra scienza e fede. — 7. Il problema della scienza in Galileo, e le difficoltà del



Bellarmino. — 8. I due processi del S. Uffizio. — 9. La condanna, e le sue conseguenze. — 10. Dopo la condanna. — 11. G. pensatore e scrittore.

VII. Il carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento. 241

1. Differenza tra Umanesimo e Rinascimento. — 2. Il concetto del Medio Evo. — 3. La poetica medievale. — 4. Il Comune, la Signoria, e il nuovo Stato come opera d'arte. — 5. Il carattere estetico generale di tutto l'Umanesimo. Il significato del momento artistico nella realtà dello spirito. — 6. Analisi del carattere estetico della filosofia, della religione e della politica degli Umanisti. — 7. L'Umanesimo non è pagano, ma cristiano. — 8. Umanesimo e Riforma. — 9. Dall'Umanesimo al Naturalismo del Rinascimento.

Appendice . . . . . 269

I. Il concetto della virtù in G. Pontano. — II. Il concetto dell'uomo in C. Cremonini. — III. Il concetto della fortuna in G. Pontano. — V. Cultura e fiacchezza militare nel Rinascimento italiano.

Indice dei nomi . . . . . 287

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

# La nostra scuola

Rivista quindicinale diretta da GIOVANNI MARCHI

Direzione e Amministrazione: Via Ricasoli, 8, Firenze

---

***Collaboratori ordinarii:*** A. ANILE, A. CARLINI, M. CASOTTI, V. CENTO, E. CODIGNOLA, A. COLOMBO, V. COSTANZI, C. DENTICE D'ACCADIA, A. ERRERA, A. FRANCI, G. GENTILE, B. GIULIANO, P. GRASSINI, G. LOMBARDO-RADICE, E. MARSILI, G. MODUGNO, F. MOMIGLIANO, R. MURRI, O. SABBADINI, G. C. PICO, L. RUSSO, C. SGROI, M. VALGIMIGLI, ECC. ECC.

---

Vuole promuovere il rinvigorimento della coscienza politica e scolastica con la trattazione scientifica dei capitali problemi didattici e politici, con la denuncia aperta degli abusi e degli arbitrî, con la critica spregiudicata di uomini e istituzioni che ostacolano per fini interessati e partigiani il rinnovamento dello spirito nazionale.

---

ABBONAMENTO ANNUO:

*Sostenitore* **L. 20** — *Ordinario* **L. 8** — *Estero* **L. 20**

**Tutti gli abbonati godono di uno sconto del 20 % sulle opere edite dalla Casa editrice Vallecchi**

Numeri di saggio della Rivista saranno inviati gratis a richiesta.

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

GIOVANNI GENTILE

# DISCORSI DI RELIGIONE

Volume di oltre 150 pagg. Lire 5.

*Collezione UOMINI E IDEE a cura di E. Codignola*

SOMMMARIO: Dedica. — Avvertenza. — Il problema politico. — Il problema filosofico. — Il problema morale.

Sono tre magnifici saggi in cui viene studiato e illustrato il problem religioso sotto l'aspetto politico, filosofico e morale. Profondamente orig nale la soluzione speculativa del problema filosofico e morale: acutissim è l'analisi delle nuove esigenze della nostra vita politica, dell'oscura crisi dell'inquietudine che turba uomini e partiti, e i giovani in particolar modo, e «mostrerà tra pochi anni alla chiara luce del sole quale nuova Italia si vien maturando e si travaglia ora nelle fatiche di una tumultuosa e rapida gestazione».

ALDEMIRO CAMPODONICO

# La Russia dei Soviets

Volume di oltre 400 pagg. Lire 10.

*Collezione UOMINI E IDEE a cura di E. Codignola*

SOMMARIO DEI CAPITOLI: Come si arrivò al bolscevismo. — Il Soviet. — Leggi fondamentali: l'abolizione dei titoli: delle eredità: delle donazioni. — Il lavoro obbligatorio: la terra. — Nazionalizzazione delle industrie. Organizzazione economica. — Lavoro. — Commercio. — Approvvigionamenti: Razione e distribuzioni dei viveri. — Assistenza. — Assicurazioni sociali. — Istruzione. — Tribunali e giustizia. Esercito e servizio militare. — Resultati. — Appendice.

Sono qui raccolte le leggi dei bolscevichi nei loro testi integrali. La «realtà vera» apparisce attraverso l'opera legislativa dei Soviets; *realtà di dolore, di miseria, di servitù, di tirannia.*

*Gli abbonati de "la nostra scuola" godono dello sconto del 20 % su tutte le pubblicazioni edite da Vallecchi, Editore, Via Ricasoli, 8, Firenze.*

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

ARMANDO CARLINI

# LA FILOSOFIA DI G. LOCKE

Volume di oltre 400 pagg. Lire 10

*Collezione IL PENSIERO MODERNO diretta da E. Codignola*

INDICE DEL PRIMO VOLUME: INTRODUZIONE: Vita e biografi di Locke. — Gli scritti minori. — Il Saggio. — PARTE PRIMA: L'Educazione dell' Intelligenza. — Bacone, Descartes e Locke. — L'Esperienza e il problema critico della filosofia. — L'Origine delle Idee. — PARTE SECONDA: Trasformazione dell'empirismo critico in idealismo soggettivo e in nominalismo. — Le Idee e le Parole. — Scienza ed esperienza, ragione e fede. — La conoscenza.

Questa è la prima monografia che compare su Locke, condotta con senso speculativo e storico insieme. Oggetto di dogmatica celebrazione nel sec. XVIII e di critica distruttiva o vanamente costruttiva nel sec. XIX, il grande filosofo inglese prende qui finalmente il suo posto nella storia del pensiero che non conosce tramonti.

Il metodo seguito dal C. è del tutto nuovo: egli ha voluto adempiere il suo dovere di espositore, di critico, di storico — in modo che queste parti siano distinte, eppure organizzate in un tutto armonico e progressivo.

La filosofia lockiana, abilmente riassunta ne' motivi centrali, e lumeggiata nella sua formazione con il confronto del movimento del pensiero contemporaneo, riceve quì per la prima volta un apprezzamento che è insieme storicamente esatto e speculativamente sereno.

Questo primo volume è quasi tutto dedicato all'illustrazione del celebre capolavoro, il «Saggio».

L'introduzione bibliografica mette innanzi, già, tutto il materiale di cui il Carlini s'è servito pel lavoro.

*Gli abbonati de "la nostra scuola" godono dello sconto del 20 % su tutte le pubblicazioni edite da Vallecchi, Editore, Via Ricasoli, 8, Firenze.*

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

MARIO CASOTTI

# Saggio d'una concezione idealistica della Storia

Volume di pagg. 450 Lire **12**

*Collezione IL PENSIERO MODERNO diretta da E. Codignola*

SOMMARIO DEI CAPITOLI: Il problema filosofico della storia. Storia e filosofia. Il realismo e l'empirismo. — Il volontarismo. — L'essere e il divenire. -- Posizione del divenire assoluto. — Il pensiero come processo e la storia della filosofia. — L'opposizione e la distinzione. — La fenomenologia dello spirito. — Storiografia e filosofia. — La deduzione delle categorie. — Le forme assolute dello spirito.

Grande importanza ha assunto nella filosofia moderna il problema della storia, dopo che il Croce ed il Gentile, per vie diverse ebbero proclamato l'identità di filosofia e storia. Sullo stesso terreno su cui si muovono le ultime indagini del Croce e del Gentile si colloca il libro del Casotti che vuol essere, non già una pura e semplice ripetizione di tesi crociane o gentiliane, ma un ripensamento personale, condotto con rigoroso e vigoroso metodo scientifico.

*Gli abbonati de "la nostra scuola" godono dello sconto del 20 % su tutte le pubblicazioni edite da Vallecchi, Editore, Via Ricasoli, 8, Firenze.*

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

ENRICA CARPITA

# Educazione e Religione in Maurice Blondel

Formato in-16 di pagg. 100 circa — Prezzo L. 3.—

*Collezione LA NOSTRA SCUOLA a cura di E. Codignola*

L'autrice illustra con molto acume e profonda conoscenza del movimento filosofico e pedagogico moderno la nuova intuizione dei problemi educativi e religiosi contenuta nell'opera del maggiore pensatore francese contemporaneo. L'operetta è indispensabile a chiunque voglia rendersi esatto conto della crisi profonda che sta attraversando il concetto tradizionale di educazione per opera dei maggiori pensatori del tempo nostro.

ULRICO ARNALDI

# Rossi, bianchi e tricolori

Formato in-16, pagg. 200. — Prezzo Lire 6.—

*Collezione UOMINI E IDEE a cura di E. Codignola*

Potente rievocazione della tragedia austriaca, ungherese, czeco-slovacca dopo la disfatta e l'esperimento bolscevico. L'autore è un conoscitore profondo dei paesi danubiani oltre che scrittore maschio e originale. Il volume offre altresì un alto interesse politico per i gravi fatti che documenta: l'opera feconda dell'eroismo e della cavalleresca umanità dei nostri migliori soldati contrastata e cancellata dalla folle cecità della nostra burocrazia militare, complice dell'invidia alleata.

*Gli abbonati de "la nostra scuola" godono dello sconto del 20 % su tutte le pubblicazioni edite da Vallecchi, Editore, Via Ricasoli, 8 Firenze.*

## LLECCHI EDITORE — FIRENZE

***Recenti pubblicazioni :***

Corrado Alvaro — La siepe e l'orto. 4.—
Leonida Andreieff — Lazzaro ed altre novelle. 3.50.
— Sotto il giogo della guerra. 3.50.
Antonio Baldini — Umori di gioventù. 5.—.
Giacinto Benavente — Gl'interessi creati. 4.—.
Massimo Bontempelli — La vita intensa. 5.—.
Aldemiro Campodonico — La Russia dei Soviets. 10.—.
Carlo Carrà — Pittura metafisica. 5.—.
Emilio Cecchi — Pesci rossi. 5.—.
Franco Ciarlantini — Quando tirava forte il vento. 4.—.
Bruno Cicognani — 6 storielle di nòvo conio. 3.—.
— Gente di conoscenza. 3.—.
— Il figurinaio e le figurine. 5.—.
Primo Conti — La fanfara del costruttore. 4.—.
Gisella Curzi — Le avventure di Jonella 4—.
Miguel De Unamuno — Il fiore dei miei ricordi. 4.—.
Giovanni Papini — Opera prima. 5.—.
— Memorie d' Iddio e vita di nessuno. 3.—.
— Crepuscolo dei filosofi. 3.50.
— L'altra metà. 4.—.
— Pragmatismo. 4.—.
G. Papini — Un uomo finito. 7.—.
— Il tragico quotidiano e il pilota cieco. 7.—.
— Testimonianze. 5.—.
— 24 Cervelli. 5.—.
— Stroncature. 6.—.
— Esperienza futurista. 3.50.
— Maschilità. 4.—.
— Buffonate. 3.—.
— Parole e sangue. 3.50.
— 100 pagine di poesia. 4.—.
— Giorni di festa. 5.—.
G. Papini e P. Pancrazi — Poeti d'oggi. 10.—.
Perondino — O donne tutte. 3.50.
Platone — Dell'amore. 3.50.
Giuseppe Prezzolini — Uomini 22 città 3. 7.—.
I. M. Salaverria — Re, uomo. 3.5
Giuseppe Fanciulli — Lascio ai mi figli. 4.—.
Giovanni Gentile — Discorsi di rel gione. 5.—.
Andrè Gide — Il Prometeo male i catenato. 3.50.
Luda Gironi — Ore crepuscolari. 3.5
Domenico Giuliotti — L'ora di Ba rabba. 5.—.
Carlo Linati — Nuvole e paesi. 3.5
Giuseppe Lipparini — Le fantas della giovane Aurora. 6.—.
E. L. Morselli — Favole per i re d'oggi. 3.50.
Alfredo Mori — Andiamo a veder se le rose.... 4.—.
Nicola Moscardelli — La mendica muta. 3.50.
Aldo Palazzeschi — Due imperi. mancati. 5.—.
Ferdinando Paolieri — Il libro de l'amore. 5.—.
Ottone Rosai — Il libro di un tep pista. 2.50.
Bino Sanminiatelli — Le pecore paz ze. 3.50.
Nino Savarese — Pensieri ed allegorie. 3.50.
Ardengo Soffici — Arlecchino. 3.50.
— Giornale di bordo. 3.50.
— La giostra dei sensi. 4.—.
— Kobilek (ediz. non censurata). 3.50.
— La ritirata del Friuli. 5.—.
— Scoperte e massacri. 5.—.
— Statue e fantocci. 5.—.
— Chimismi lirici. 3.50.
— Principi di un'estetica futurista 3.5
— Rete mediterranea (I, II) ciascu no. 5.—.
Giuseppe Ungaretti — Allegria di Nau fragi. 5.—.
Giuseppe Zucca — Una tovagli per 24. 6.—.

*Gli abbonati de " la nostra scuola ,, godono dello sconto del 20 % su tutte le pubblicazioni edite da Vallecchi, Editore, Via Ricasoli, 8, Firenze.*

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
This book is due on the last dated below
unless renewed.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032025416

03456773
195.883
UG